

SILVIA PEREIRA BARBOSA

**CRÍTICA À ESPECULAÇÃO E
DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO
NA OBRA MARXIANA DE 1843 A 1848**

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

2001

SILVIA PEREIRA BARBOSA

**CRÍTICA À ESPECULAÇÃO E
DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO
NA OBRA MARXIANA DE 1843 A 1848**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientadora: Professora Doutora Ester Vaisman

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal de Minas Gerais

2001

100 Barbosa, Silvia Pereira
B238c Critica à especulação e determinação social do pensamento
2001 na obra marxiana de 1843 a 1848 / Silvia Pereira Barbosa. 2001.-

191 f.

Orientadora: Ester Vaisman

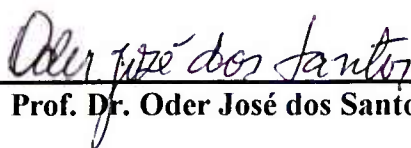
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia

1. Marx, Karl, 1818-1883 2. Filosofia 3. Filosofia Alemã – Séc. XIX 4. Filosofia moderna – Séc. XIX 5. Filosofia Social 6 – Filosofia marxista I. Vaisman, Ester II. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 (cem) pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Profa. Dra. Ester Vaisman (Orientadora) - UFMG



Prof. Dr. Oder José dos Santos – UFMG



Prof. Dr. Antônio Rago Filho – UFMG

**Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 16 de outubro de 2001.

“Há que se atentar para o contraste entre trabalho intelectual como ofício e como atividade vital da sociabilidade; entre atividade movida por interesses particulares e imediatos e atividade movida por interesses humano-societários de carácter universal. Em outros termos: a atividade intelectual enquanto parte da alienação e enquanto momento ideal da atividade ‘crítico-prática’. Contraste que não subentende exclusão entre as duas formas de atividade, mas sua articulação hierárquica, criticamente reconhecida. A segunda, a legítima atividade intelectual, deve reger e ser o critério de verdade do ofício”.

(J. Chasin, *Ad Hominem - Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista*)

Agradeço à Professora Ester Vaisman pela precisa e atenciosa orientação e também aos colegas do Grupo de Pesquisa em Marxologia e Estudos Confluentes, em especial Leônidas Dias de Faria, Frederico Almeida Rocha e Henrique Segall, presenças indispensáveis para a realização deste trabalho.

ÍNDICE

Resumo	9
Lista de Abreviaturas	10
Introdução	11
O itinerário de formação do pensamento de Marx: as três críticas ontológicas	14
Estrutura da Dissertação e Metodologia de Pesquisa	19
 Capítulo 1: A Crítica à Especulação	
1) Considerações Iniciais: A Crítica à Especulação e sua importância para a tematização da Determinação Social do Pensamento	24
2) A crítica à especulação em Hegel	27
3) A crítica à especulação nos neohegelianos	37
3.1) Feuerbach	40
3.2) Szeliga e os irmãos Bauer	45
3.3) Max Stirner	58
4) A crítica à especulação em Proudhon	65
 Capítulo 2: A Centralidade da Atividade Humana	
1) A atividade humana: determinações gerais	71
2) O trabalho alienado	84
3) A emancipação humana	92

Capítulo 3: A Determinação Social do Pensamento

1) A base real do pensamento: a atividade ideal como momento da produção da vida humana	110
1.1) O caráter “não-linear” da determinação social do pensamento	122
1.2) O papel ativo do pensamento	125
2) As formações ideais específicas	
2.1) A religião	128
2.2) A filosofia	133
2.3) O direito	143
2.4) A arte	146
2.5) A ciência	151
3) “Fraseologia” e “movimento real”: a transformação do pensamento	162
Conclusão	175
Bibliografia	189

RESUMO

Esta Dissertação apresenta os resultados da pesquisa intitulada *Crítica à Especulação e Determinação Social do Pensamento na obra marxiana de 1843 a 1848* e demonstra a estreita vinculação entre a crítica de Marx à filosofia especulativa e a afirmação, por parte do autor, da base real do surgimento e desenvolvimento da consciência e de seus produtos. Em outras palavras, trata-se de explicitar como é no interior de sua ruptura com as premissas fundamentais da especulatividade – de modo geral, a prioridade e autonomia do pensamento em relação à realidade e a conseqüente afirmação, especificamente por parte dos filósofos neohegelianos, da necessidade de se transformar exclusivamente a consciência e seus produtos – que Marx sustenta seus próprios pressupostos: o reconhecimento do caráter objetivo do homem e de sua atividade própria, na qual a consciência é presença ineliminável e, conseqüentemente, a afirmação da transformação da realidade social como condição da modificação do pensamento, sem que com isto ele seja destituído de seu papel ativo naquela transformação.

LISTA DE ABREVIATURAS

Abaixo estão registradas as abreviaturas utilizadas nesta Dissertação para indicar as obras e textos de Karl Marx e de Karl Marx e Friedrich Engels:

CFDH – Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Editorial Presença/Martins Fontes)

CFDH - I – Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução (Editorial Grijalbo)

QJ – Sobre a Questão Judaica (Edições 70)

MEF – Manuscritos Econômico-Filosóficos (Éditions Sociales)

GC – Glosas Críticas ao artigo 'O rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano'
(tradução de circulação restrita)

SF – A Sagrada Família (Editorial Presença/Martins Fontes)

TF – Teses ad Feuerbach (Editora Hucitec)

IA, 1996 – A Ideologia Alemã - Feuerbach (Editora Hucitec)

IA, 1974 – A Ideologia Alemã (Editorial Presença/Martins Fontes)

CA – Carta de Marx a P.V. Annenkov (Global Editora)

MF – A Miséria da Filosofia (Global Editora)

MC – O Manifesto Comunista (Paz e Terra)

INTRODUÇÃO

O tema pesquisado, a noção de determinação social do pensamento na obra de Marx do período de 1843 a 1848, cujos resultados estão expostos nesta Dissertação, surgiu em decorrência dos estudos realizados por Ester Vaisman – professora orientadora desta Dissertação –, que podem ser verificados em sua Tese de Doutorado intitulada *A Determinação Marxiana da Ideologia*. Com este trabalho, Vaisman se contrapõe à tradição de interpretação da obra de Marx que afirma a presença de uma “teoria da ideologia” em seu pensamento – baseada na associação entre ideologia e falsidade –, sustentando de fato a inexistência da referida teoria na obra do autor. Para tanto, Vaisman resgata, em seu estudo, o itinerário de formação do pensamento de Marx – a saber, justamente o período de 1843 a 1848 – e determina as duas acepções que o termo “ideologia” possui nos textos marxianos: segundo a autora, um sentido mais geral, ou “nominativo” – quando o termo “ideologia” significa toda e qualquer produção ideal –, e um sentido mais restrito, ou “crítico” – quando é designado por “ideologia” especificamente a filosofia especulativa, no interior da crítica de Marx à mesma. Desta forma, trata-se de sustentar que o que de fato existe, na obra de Marx, e de acordo com Vaisman, é “(...) uma tematização de ordem mais geral e apropriada acerca da emergência e configuração *onto-prática* do pensamento” (VAISMAN, 1996, 244), ou, dito de outro modo, a afirmação da consciência como momento da prática humana, isto é, a afirmação da produção social do pensamento. Cabe reproduzir novamente as palavras da autora:

“(...) ao contrário do que se tem predominantemente afirmado, inexistente uma ‘teoria geral das ideologias’, mas o que ocorre, em verdade, na obra marxiana é o esforço em reconhecer e determinar a produção social da consciência e a noção correlata de determinação social do pensamento, ambas entendidas enquanto afirmação das condições de possibilidade para a exercitação das formações ideais.

Assim, tudo indica que a postulação acerca da existência de uma teoria das ideologias e de seu corolário, isto é, a identidade entre ideologia e falsa consciência, não passam de expressão, de um lado, de contingências e lutas que marcaram determinados confrontos teórico-políticos deflagrados no interior do 'marxismo' e, de outro, do predomínio da abordagem epistemologizante da obra marxiana. Em síntese, a propalada 'teoria das ideologias', entendida como 'teoria geral do falso e/ou falsa consciência', nada mais é do que um dos resultados mais característicos da perversão que o pensamento de Marx conheceu em nosso século" (VAISMAN, 1996, 246).

Não cabe, aqui, retomar as análises feitas por Vaisman em seu trabalho e expor todos os autores e correntes de pensamento responsáveis por conferir à obra de Marx, segundo a autora, um "destino trágico" – sobretudo no que diz respeito à problemática acerca do termo "ideologia". Entretanto, é pertinente mencionar, ainda que de maneira breve, as considerações de Vaisman acerca de um teórico em especial, Georg Lukács, na medida em que o mesmo será referido na Conclusão desta Dissertação. Para a autora, Lukács aborda a questão da ideologia valendo-se de um "critério *onto-prático*" (VAISMAN, 1996, 241), o que significa "(...) demonstrar o papel e a função das formações ideais na resolução dos problemas de ordem prática que permeiam a existência social, colocando em segundo plano, no que tange à identificação do fenômeno enquanto tal [isto é, o fenômeno da ideologia], a avaliação da falsidade ou correção dos produtos espirituais em sua função ideológica" (VAISMAN, 1996, 241). Ainda que reconheça os méritos desta abordagem, a autora aponta que Lukács falha ao não atentar para o sentido "crítico" do termo ideologia, "(...) na exata medida em que o filósofo húngaro desconsiderou o papel central da categoria em questão no interior da crítica ontológica da especulatividade operada por Marx, sobretudo em *A Ideologia Alemã*" (VAISMAN, 1996, 241). O que falta a Lukács é o devido resgate do itinerário intelectual de Marx, a principiar por 1843, ano da ruptura definitiva deste autor com a filosofia especulativa, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, itinerário este que se caracteriza, como aponta Vaisman, "(...) por uma crescente intensificação da crítica

ontológica das formações ideais” (VAISMAN, 1996, 242) – mais especificamente, da filosofia especulativa e da economia política clássica. Como conclui a autora, “É somente através do resgate dessa trajetória que se tornou possível dimensionar devidamente os sentidos *ontocrítico* e *onto-nominativo* da noção de ideologia em Marx” (VAISMAN, 1996, 242).

Frente a tais conclusões, aqui brevemente referidas, tornou-se imperativa a pesquisa das afirmações marxianas acerca da determinação social do pensamento, com o objetivo de precisar os lineamentos gerais descobertos pela autora e expostos em sua Tese. Pelo fato da presente pesquisa se caracterizar como uma *Dissertação de Mestrado*, apresentou-se a necessidade de delimitar um período preciso da obra de Marx para a devida realização de uma investigação nestes moldes: os anos de 1843 a 1848 foram os escolhidos por se configurarem como o período no qual Marx rompe com seu passado teórico, a saber, com a corrente neohegeliana, iniciando o trajeto de formação de seu próprio pensamento e consolidando uma nova posição filosófica. É também neste período que Marx realiza uma das críticas ontológicas que caracterizam sua obra – o que será melhor analisado a seguir –, vale dizer, a crítica à filosofia especulativa – seja ela direcionada a Hegel, aos neohegelianos ou a Proudhon –, no interior da qual surgem e se desenvolvem as asserções marxianas acerca das relações entre o conjunto da atividade material humana e as produções ideais que daí derivam, isto é, a determinação social da consciência. Ainda que a crítica de Marx à especulação finde com a obra *A Miséria da Filosofia*, elaborada em 1847 e dirigida contra Proudhon, a inclusão de *O Manifesto Comunista*, de 1848, fez-se necessária devido ao fato deste texto apresentar importantes afirmações acerca do tema desta *Dissertação*. Após o ano de 1848, Marx se dedica à redação de diversos artigos para periódicos de vários países – tais como a “Nova Gazeta Renana” e o “New York Tribune” – e, a partir de 1857, centra seus escritos na crítica da economia política – a última das críticas ontológicas que caracterizam seu pensamento, como será visto adiante – e no tratamento das questões econômicas de seu tempo. No que diz respeito à determinação social do pensamento, cumpre ressaltar que o tema também

está presente nas obras de Marx deste período, em especial em *Teorias da Mais-Valia*, texto redigido entre 1861 e 1863, no qual o autor se debruça sobre a história das teorias econômicas a respeito da produção capitalista, em especial as de Adam Smith e David Ricardo, referindo-as e analisando-as em sua vinculação ao contexto histórico real de sua origem. Entretanto, um estudo que se centrasse também neste período excederia os limites impostos por uma Dissertação de Mestrado, não somente pelo volume de trabalho necessário mas, além disso, pela complexidade das obras em questão.

Neste momento, cumpre dedicar algumas páginas à exposição das já mencionadas críticas ontológicas que constituem a teoria marxiana. Para tanto, apoiar-se-á nas asserções de José Chasin, presentes em sua obra *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, uma vez que tanto esta Dissertação quanto a Tese de Doutorado da professora Ester Vaisman dão prosseguimento a pesquisas inicialmente desenvolvidas e orientadas pelo referido professor, com o objetivo de resgatar, a partir dos próprios textos de Marx, a filosofia deste autor – tarefa que se faz necessária devido ao já aludido “destino trágico” de sua obra.

O itinerário de formação do pensamento de Marx: as três críticas ontológicas

Pode-se dizer que o itinerário de Marx rumo a seu pensamento próprio tem como passo inicial sua reclusão no gabinete de estudos na cidade de Kreuznach, no ano de 1843. Entretanto, deve-se ressaltar que ao se decidir por esta reclusão, Marx não havia abandonado a posição teórica na qual se inseria enquanto redator da “Gazeta Renana” – jornal de oposição ao governo prussiano do qual Marx fora chefe de redação durante o ano de 1842 – e ainda se encontrava situado dentro dos limites do idealismo ativo, posição característica aos filósofos neohegelianos. Em uma carta ao neohegeliano Arnold Ruge, escrita dois meses após o fechamento da “Gazeta Renana”, e ainda antes de se recolher para os estudos em Kreuznach, Marx sustenta claramente sua crença na Revolução

Francesa como genuína restauração da racionalidade e liberdade do humano, e reclama o mesmo para a sociedade alemã, pois somente assim ela poderia se transformar “(...) numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o estado democrático” (Marx citado por Chasin, CHASIN, 1995, 359). Como se vê, Marx ainda afirmava o estado racional como solução para os dilemas sócio-econômicos, como nos artigos do mencionado periódico alemão. A única diferença diz respeito à mudança do agente social capaz de promover esta restauração do humano, em relação ao protagonista da Revolução Francesa: não mais a burguesia, mas agora a “(...) humanidade sofredora que pensa e a humanidade pensante oprimida” (Marx citado por Chasin, CHASIN, 1995, 359).

Portanto, é diante do desafio teórico gerado pela dificuldade – como relatado no Prefácio de 59 a *Para a Crítica da Economia Política* – de “(...) ter que tomar parte na discussão sobre os interesses materiais” (Marx citado por Chasin, CHASIN, 1995, 358) nos limites do idealismo ativo que Marx se retira para Kreuznach, onde sua primeira tarefa consistia numa revisão da Filosofia do Direito de Hegel. Esta empreitada, acreditava, resolveria as dúvidas geradas pela experiência jornalística como redator da “Gazeta Renana” – experiência esta que o levava a travar contato com os problemas sociais concretos – e para as quais a filosofia da autoconsciência não lhe dera resposta.

Outro fator que instiga Marx a rever a teoria hegeliana são os lineamentos contidos em duas obras de Feuerbach, a saber, *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, de 1842, e *Princípios da Filosofia do Futuro*, de 1843. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, Marx reconhece o mérito destes dois textos, caracterizando-os como “(...) os únicos escritos nos quais estão contidos uma revolução teórica real” (MEF, 3), e afirmando ser Feuerbach o único entre os neohegelianos a ter uma atitude séria e crítica frente a dialética hegeliana.

Com a revisão da mencionada Filosofia do Direito, cujos resultados estão contidos em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843 – trabalho inacabado e apenas publicado em 1927 –, Marx inicia seu percurso de crítica à especulação, através da rejeição

ao modo como Hegel concebe as relações entre idealidade e realidade, entre teoria e mundo. Se na filosofia hegeliana o Estado é compreendido a partir de si mesmo e concebido como o demiurgo da sociabilidade, para Marx, ao contrário, aquele tem sua raiz nas relações materiais da vida, isto é, na esfera da sociedade civil. O que de fato ocorre é que Marx reconhece de modo inverso ao de Hegel a relação de determinação entre realidade e ideiação: o Estado não é mais o determinante da sociedade civil, mas, na concepção marxiana, o exato oposto ocorre. Tudo isto produz como consequência a mudança da própria concepção de razão e inteligibilidade, uma vez que, de matriz fundante e auto-engendradora, estas passam a ser, neste novo posicionamento marxiano, produto efetivo da relação entre o homem, que possui entre seus atributos a atividade sensível e ideal, e o mundo que o circunda.

Nos textos subseqüentes a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – a saber, *Sobre a Questão Judaica*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, *Glosas críticas ao artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano'*, entre outros – encontra-se configurado de modo acabado o que havia sido apenas iniciado com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, isto é, a crítica à política – pois, se é correto afirmar que naqueles escritos de Kreuznach se encontram imbricadas as críticas à especulatividade e à politicidade em Hegel, pode-se sustentar que a primeira se encontra plenamente configurada, ao passo que a segunda se apresenta de maneira ainda irresoluta.

A crítica à concepção tradicional da politicidade é a primeira crítica ontológica empreendida por Marx, sendo caracterizada por Chasin como o marco divisor entre a obra de juventude de Marx e a fase propriamente marxiana. Seu propósito essencial é

“identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do ser social. Donde é onto-negativa, precisamente, porque exclui o atributo da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial” (CHASIN, 1995, 368).

Ao esclarecer a gênese e a função específica da política, Marx a identifica como “força social pervertida”, cuja necessidade se justifica pelo fato de vir a suprir as carências e insuficiências das formações sociais. Como consequência, pode-se afirmar a política como “estranhada”, pois é por ser ainda incapaz de se auto-regular que a sociedade se submete ao jugo do Estado, alienando suas forças próprias à política, a qual, “(...) em conjunto com sua inseparável outra face, a propriedade privada dos meios de produção e reprodução da base material da vida” (CHASIN, 1995, 369), acaba por “asfixiar” o ser social, diz Chasin, apoiando-se nos *Materiais Preparatórios para ‘A Guerra Civil na França’*, texto de Marx de 1871. Em decorrência de tais afirmações, Marx sustenta a necessidade da emancipação da sociedade em relação a este poder “asfixiante”, emancipação à qual cabe o resgate e a recuperação das energias sociais outrora alienadas. Tal é sustentado ao longo de toda a obra marxiana, desde seu nascimento em 1843. Em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, a politicidade é concebida como histórica e transitória – não sendo, portanto, como o fora na fase juvenil de Marx, predicado eterno do humano e esfera de sua realização – e é afirmada a necessidade de sua superação. Como diz Chasin, “(...) a esfera política perde a altura e a centralidade que ostenta ao longo de quase toda a história do pensamento ocidental” (CHASIN, 1995, 365), e a revolução de natureza política, caracterizada como parcial, cede lugar à revolução verdadeiramente radical: a emancipação humana geral, que “(...) compreende resolubilidade real e global” (CHASIN, 1995, 366-367), passando a ser o plano autêntico da efetivação da liberdade humana.

A segunda das três críticas ontológicas que compõem o percurso de formação do pensamento marxiano é precisamente a crítica à filosofia especulativa e tem por alvo os escritos de Hegel, dos neohegelianos e de Proudhon. A seu respeito é o Capítulo 1 desta Dissertação, o que torna dispensável seu tratamento neste momento.

A última das críticas ontológicas perpetradas por Marx é direcionada à economia política. Uma vez delineada, a crítica da economia política passa a integrar o centro da reflexão marxiana – sem que no entanto as críticas à politicidade e à filosofia especulativa

sejam abandonadas, pois de fato as três se relacionam intimamente. É nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que Marx inicia a análise da “anatomia da sociedade civil” – como o autor irá definir a economia anos adiante, ao rever seu percurso filosófico, no Prefácio de 59 a *Para a Crítica da Economia Política*. Princípiam, assim, sua busca pela compreensão efetiva da sociabilidade a partir da base na qual ela é estruturada e pela qual é determinada, isto é – e como será afirmado em *A Ideologia Alemã*, obra posterior aos *Manuscritos* –, a esfera da produção material humana.

Uma das conseqüências da reflexão de Marx a respeito da economia política é a reconfiguração da relação entre natureza e sociedade. Não mais concebidos como excludentes, estes dois pólos se integram, o que equivale a dizer que a sociedade, em seu processo permanente de produção e reprodução de suas relações, transforma de maneira cada vez mais elaborada a natureza, o que culmina no gradativo afastamento das barreiras por esta impostas. É no âmbito destas determinações de caráter geral que a economia política será tematizada, uma vez que ela é a ciência de uma forma particular do metabolismo entre natureza e sociedade, a saber, a indústria moderna, cuja figura central é o trabalho. Segundo Marx, a economia política concebe o trabalho como “essência subjetiva da riqueza” (ver MEF, 80) e, ao fazê-lo, o apreende apenas em seu lado positivo e, portanto, unilateralmente, o que caracteriza tal ciência como limitada e insuficiente: “A economia política parte do fato da propriedade privada. Ela não o explica. Ela exprime o processo material que descreve em realidade a propriedade privada, em fórmulas gerais e abstratas, que tem em seguida para ela valor de leis. Ela não compreende tais leis, quer dizer, ela não demonstra como elas resultam da essência da propriedade privada” (MEF, 55). É fácil perceber que este procedimento dos economistas políticos é contrário à exigência de Marx, que prima por capturar a lógica específica das efetividades, através da compreensão de sua gênese e desenvolvimento. Daí a decorrente impugnação da economia política por sua incapacidade em explicar os fenômenos que aborda uma vez que ignora as origens e o desenvolvimento destes. A crítica de Marx, entretanto, não se volta apenas à forma de

procedimento da economia política, mas fundamentalmente ao que daí decorre, isto é, a compreensão do trabalho como essência subjetiva da riqueza – o que será melhor explicado no Capítulo 2.

Sendo essas, segundo Chasin, as três críticas ontológicas que delineiam e constituem a gênese do pensamento marxiano, cabe ressaltar que a articulação recíproca das mesmas emana das próprias linhas da obra de Marx, sem que seja necessário o recurso a fontes e critérios externos à mesma. Deste modo, é lícito perceber, como diz Chasin, que

“(…) ao se entrelaçarem, as três críticas instauradoras dão contorno nascente a uma visão global de mundo, uma vez que tem por objetos a *prática*, a *filosofia*, e a *ciência*, respectivamente nas formas da *política*, da *especulação hegeliana* e da *economia política clássica*, admitidas como expressões de ponta da elaboração teórica de toda uma época, por isto mesmo enfrentadas como os circuitos esgotados de um patamar da atividade e racionalidade que cabe superar” (CHASIN, 1995, 380-381).

Este é, em suas linhas gerais, o caminho percorrido por Marx no período de formação de seu pensamento próprio, justamente o período ao qual se dedica esta Dissertação. Cumpre passar agora a considerações de caráter formal a respeito da mesma, ou seja, à exposição de sua estrutura e da metodologia utilizada na pesquisa.

Estrutura da Dissertação e Metodologia de Pesquisa

No primeiro capítulo, intitulado “A Crítica à Especulação”, trata-se, inicialmente, de determinar os lineamentos gerais da segunda das críticas ontológicas de Marx presentes no período de 1843 a 1848, isto é, a crítica à filosofia especulativa, ressaltando sua estreita vinculação ao surgimento e desenvolvimento da questão da determinação social do pensamento. Em seguida, nas três seções posteriores, a exposição se volta à identificação

das teses centrais, tais como expostas por Marx, dos autores por ele criticados – a saber, Hegel, Feuerbach, Széllig, Bruno e Edgar Bauer, Stirner e Proudhon – e, além disso, à demonstração da crítica de Marx a estas teses. É necessário ressaltar que, devido aos limites impostos por uma Dissertação de Mestrado, não foi possível analisar as obras dos próprios autores criticados por Marx.

O Capítulo 2, “A Centralidade da Atividade Humana”, demonstra, como diz o próprio título, a importância da noção de atividade humana no pensamento de Marx e, especialmente, sua relevância para a tematização da produção social da consciência, uma vez que é necessário determinar o que o autor compreende como sendo a atividade material dos homens e seu componente ideal indissociável, que formam juntos o complexo da produção da vida humana, para o devido tratamento da questão da determinação social do pensamento. Trata-se de ressaltar, neste Capítulo, o caráter fundamentalmente objetivo desta produção, salientando-se mais uma vez, nesta medida, a explícita oposição de Marx em relação à concepção especulativa. Feito isto, trata-se de analisar, de modo breve, como esta produção ocorre em determinada época histórica, a saber, o capitalismo, para, em seguida, expor como Marx concebe a superação desta forma específica da produção humana, ou seja, como uma superação necessariamente real de entraves também reais. Esta análise é de extrema relevância para o tratamento, no Capítulo 3, da diferença entre as concepções marxiana e neohegeliana de emancipação humana e de modificação da consciência e de seus produtos.

No Capítulo 3, denominado “A Determinação Social do Pensamento”, expõe-se qual a base real da origem e do desenvolvimento do pensamento e de seus produtos, a saber, o complexo da produção da vida humana. Evidencia-se, também, o caráter “não-linear” do surgimento da consciência, bem como sua função ativa naquele complexo. No sentido de especificar as determinações gerais expostas até aí, passa-se ao tratamento das formações ideais mencionadas por Marx nas obras compreendidas pelo período de 1843 a 1848: a religião, a filosofia, o direito, a arte e a ciência. Finalizando, demonstra-se como Marx

concebe a transformação destas formações ideais, evidenciando mais uma vez a crítica do autor à especulação presente na posição neohegeliana acerca da emancipação humana.

Finalmente, na Conclusão, faz-se um breve resumo e algumas considerações a propósito das determinações marxianas expostas nos três capítulos que compõem o corpo da Dissertação para, em seguida, expor-se algumas das teses centrais de Georg Lukács apresentadas em sua obra *Para uma Ontologia do Ser Social*, especialmente nas duas primeiras seções do terceiro capítulo, intitulado “O Momento Ideal e a Ideologia”, e, na medida do possível, uma vez que não se configurou como objetivo primeiro desta Dissertação uma pesquisa rigorosa acerca da totalidade da obra lukacsiana, apontar alguns avanços e possíveis deficiências deste autor, especificamente no que diz respeito ao sentido “crítico” do termo “ideologia”, detectado por Ester Vaisman e exposto em sua Tese e ignorado pelo próprio Lukács. Em seguida, trata-se de indicar, na obra *A Ideologia Alemã*, os sentidos dados por Marx ao termo “ideologia” apontados por Vaisman.

Quanto à metodologia utilizada na pesquisa, primou-se por se ater aos próprios textos de Marx do período em questão, necessidade imposta pelo já referido “destino trágico” de seu pensamento – isto é, pela existência de inúmeras correntes interpretativas que, ao invés de esclarecer sua obra, encobrem-na por completo –, especialmente no que se refere ao tema desta Dissertação. Recorrendo novamente às palavras de Chasin, buscou-se, portanto, efetivar nesta pesquisa uma análise imanente das obras inseridas no período de 1843 a 1848, análise esta que prima por

“(…) reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire a articulação e identidade pela condição ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido” (CHASIN, 1995, 335).

Neste sentido, e também pelo fato do período pesquisado se tratar dos anos de formação do pensamento de Marx, nos quais as noções centrais de sua teoria nascem e iniciam seu desenvolvimento, procurou-se respeitar os termos utilizados pelo autor e, além disso, percorrer sempre, em todas as seções que constituem os capítulos desta Dissertação, o itinerário de elaboração dos textos tratados, com o objetivo de, como já afirmado, demonstrar o surgimento e desenvolvimento das noções tratadas – como, por exemplo, atividade objetiva, ou prático-sensível, pensamento, consciência, ideologia, entre outras.

Apenas na Conclusão havia o intuito inicial de se travar um debate com intérpretes da obra de Marx, e, no decorrer do processo de elaboração desta Dissertação, tal empreitada evidenciou claramente uma das maiores dificuldades enfrentadas – se não a maior delas –, qual seja, a inexistência de autores que tratem diretamente da questão da determinação social do pensamento e, também, de sua vinculação à crítica marxiana da filosofia especulativa. Como dito no início desta Introdução, partiu-se, na presente pesquisa, das conclusões apresentadas por Ester Vaisman em sua Tese de Doutorado, ou seja, da descoberta, em lugar da “teoria da ideologia”, de uma questão mais ampla na obra de Marx, a relação entre sociabilidade e pensamento. Neste sentido, seria infrutífero, se se quisesse avançar na elucidação do tema, refazer o percurso percorrido pela autora, estabelecendo um debate com todos os autores que afirmam a pertinência da problemática da ideologia em Marx. Além disso, mesmo as querelas que, ainda que indiretamente, tocam no tema desta Dissertação, ou o fazem sempre no interior da sustentação de uma “teoria da ideologia” – como, por exemplo, a discussão em torno da relação entre ideologia e ciência, ou a elucidação precisa do conceito de alienação –, ou são questões muito específicas, fugindo do tema central – como o problema da influência de Feuerbach, ou mesmo de Hegel, no pensamento de Marx. Desta maneira, Lukács apresentou-se como o autor com o qual o debate seria pertinente, especificamente no que diz respeito à afirmação do pensamento como momento ideal da prática, tese de sua teoria que encontra respaldo direto nos textos de Marx, sendo este o principal motivo pelo qual ele é o único intérprete referido na

Conclusão. Entretanto, cumpre mencionar que não se objetivou realizar um estudo da totalidade da obra lukacsiana, como já dito anteriormente, pois tal empreitada demandaria um esforço que excederia em muito os limites impostos por uma Dissertação de Mestrado que tem como objetivo central analisar os textos e obras de apenas um autor. Tratou-se, pois, somente de fazer um breve apanhado das idéias centrais de Lukács que se mostraram relevantes tendo em vista o tema desta Dissertação.

CAPÍTULO I

A CRÍTICA À ESPECULAÇÃO

1) Considerações Iniciais: A Crítica à Especulação e sua importância para a tematização da Determinação Social do Pensamento

Apresentar-se-ão, nestas considerações iniciais ao Capítulo 1, apenas os lineamentos fundamentais da crítica e ruptura de Marx com a filosofia especulativa, seja em sua feição hegeliana, neohegeliana ou mesmo proudhoniana, uma vez que as particularidades das considerações de Marx serão objeto do restante deste mesmo capítulo. O que se objetiva, por ora, é demonstrar a vinculação entre esta crítica à especulação e a posição marxiana acerca das relações entre mundo e pensamento.

O que norteia a crítica de Marx à filosofia especulativa é a identificação promovida por esta entre as duas esferas acima citadas, ou seja, o reconhecimento da idéia – seja ela o “Espírito” hegeliano, o “Único” stimeriano, o “gênio social” de Proudhon, para citar alguns exemplos – como única realidade existente e como princípio gerador das relações efetivas – que, como será exposto ao longo deste Capítulo, em verdade possuem caráter efetivo apenas em aparência. Como sustenta Marx em uma observação marginal ao manuscrito de *A Ideologia Alemã*, “Para os filósofos, relação = idéia” (IA, 1996, 100).

Tal identificação, como bem explicita Marx, decorre do fato da filosofia especulativa desconhecer por completo as mencionadas relações efetivas dos homens entre si. Ao eliminar todos os elementos reais da história humana, não reconhecendo o fato fundamental da produção pelos homens de suas próprias condições de existência, ou, o que é o mesmo, seu processo ativo de vida, os filósofos especulativos encontram-se aptos, como diz Marx ironicamente, a “(...) soltar, tranqüilamente, as rédeas do corcel especulativo” (IA, 1996, 77).

Assim, abstraem os indivíduos de suas relações materiais reais e partem de “fantasias” (ver IA, 1996, 59), nas palavras do próprio Marx – como os já mencionados “Espírito absoluto”, “Único”, “Homem”, etc. –, como sendo a verdadeira força motriz das diferentes épocas e relações históricas. A história resume-se, portanto, para os idealistas, na “(...) ação imaginária de sujeitos imaginários” (IA, 1996, 38). A origem deste procedimento especulativo Marx encontra na Filosofia da História hegeliana, a qual, por só levar em conta a história do desenvolvimento da idéia, acaba por não girar “(...) em torno de interesses reais, mas em torno de pensamentos puros” (IA, 1996, 58). E o devido prosseguimento a isto é dado, justamente, e ainda que de forma canhestra e deficiente, pelos filósofos neohegelianos e por Proudhon.

Ao romper com este postulado idealista, Marx afirma imediatamente o que, em sua posição, deve ser reconhecido como o correto pressuposto: não mais a idéia, mas exatamente o que era renegado pela especulação, a saber, os indivíduos e suas relações reais. Cabe mencionar uma conhecida passagem de *A Ideologia Alemã*, na qual é afirmado categoricamente que

“Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação. Estes pressupostos são, pois, verificáveis por via puramente empírica” (IA, 1996, 26-27).

Como conseqüência desta negação marxiana dos pressupostos da especulação e da decorrente afirmação de seus próprios pressupostos ontológicos, percebe-se que o “espírito”, ou o que é o mesmo, a consciência, o pensamento, as idéias, somente podem ser concebidos e apreendidos em seu elo com estes pressupostos. Na filosofia marxiana, deste modo, considera-se a consciência como consciência dos indivíduos reais, como predicado e

atributo destes indivíduos, em radical oposição à filosofia idealista, e trata-se, pois, de “ascender da terra ao céu”,

“Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõem-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos¹ e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia², assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (IA, 1996, 37).

Neste trecho está explicitado o que realmente significa a questão da determinação social do pensamento: o preciso reconhecimento da interatividade sensível, real, dos homens como pressuposto de toda e qualquer produção ideal, ou, o que é o mesmo, teórica, pelo devido entendimento desta atividade como atributo destes homens que, de modo prático, se relacionam entre si. Trata-se, nesta medida, de explicitar a consciência e suas produções referindo-as a seu verdadeiro “locus” de origem, ou seja, à esfera da produção e reprodução da vida humana, responsável pelo engendramento e determinação destas formações espirituais – assim definidas não mais em função de um “espírito absoluto”, mas por se tratarem de produtos do espírito humano.

¹ Ou, em outros termos, os reflexos ideais, teóricos, que expressam no plano do pensamento o “processo de vida” dos indivíduos.

² Ou seja, qualquer produção ideal, teórica, como a religião, a moral, a metafísica, etc.

Após estas exposições de caráter introdutório, é lícito, pois, passar ao tratamento das especificidades da ruptura de Marx com o posicionamento especulativo (no restante deste Capítulo 1), à tematização do novo pressuposto de sua filosofia, a atividade humana (Capítulo 2), e, feito isto, à devida análise da produção social das formações do pensamento (Capítulo 3).

2) A crítica à especulação em Hegel

Como fora explicitado na Introdução desta Dissertação, o estudo realizado por Marx, durante sua estada na cidade de Kreuznach, da Filosofia do Direito hegeliana, e denominado *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, constitui-se como o primeiro passo do autor na formação de seu pensamento. Fundamentalmente, a crítica de Marx nesta obra se concentra no modo pelo qual Hegel concebe as relações entre idealidade e realidade, ou entre Espírito e mundo: para este autor, a idéia, ou o Espírito – no caso da Filosofia do Direito, o Estado –, é o ponto de partida cujo movimento é responsável por engendrar o real, a finitude, o multiverso sensível – ou, nos termos da referida obra, a família e a sociedade civil –, que são concebidos, por sua vez, como momentos desta transição do Espírito.

Na referida obra, as afirmações de Marx de maior importância para a compreensão de sua crítica à especulatividade hegeliana estão contidas nas páginas que se referem à análise do parágrafo de número 262 da própria Filosofia do Direito, parágrafo no qual “(...) encontra-se resumido todo o mistério da filosofia do direito e da filosofia hegeliana em geral” (CFDH, 14):

“A idéia real, o Espírito, que se divide a si próprio nas duas esferas ideais de seu conceito, a família e a sociedade civil, consideradas como sua finitude, para emergir da sua idealidade como Espírito real infinito para-si, atribui portanto a essas

esferas a matéria dessa sua realidade, a saber, os indivíduos enquanto multidão, e fá-lo de tal modo que no indivíduo essa atribuição surge mediada pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela própria escolha de seu destino” (Hegel citado por Marx, CFDH, 10).

De acordo com este parágrafo 262, família e sociedade civil são determinadas como esferas da finitude do Estado, são sua finitude. Nas palavras de Marx ao analisar este trecho, “É o Estado que se divide nelas, o que as pressupõe” (CFDH, 11). Esta cisão do Estado em suas duas esferas finitas pertence à essência do mesmo, sendo portanto uma necessidade: ele a realiza “(...) para emergir de sua idealidade como Espírito real infinito para-si”.

Segundo Marx, estas são as premissas fundamentais do “misticismo lógico-panteísta” de Hegel, ou, em outras palavras, da “inversão de sujeito e predicado” (ver CFDH, 18) por ele promovida: os sujeitos efetivos, família e sociedade civil, tornam-se momentos objetivos engendrados pelo movimento da idéia, sendo por isto determinados como seu resultado e produto, como, portanto, seu apêndice e predicado. Isto significa afirmar que, enquanto produtos do Espírito, família e sociedade civil devem a ele sua existência, “(...) são determinações construídas por um terceiro, não determinações próprias” (CFDH, 13). O que se deve ressaltar nestas considerações de Marx é a “dessubstancialização” das efetividades detectada por ele em Hegel, na medida em que estas efetividades, como resultado místico, especulativo, do movimento da idéia, são despojadas de qualquer caráter de objetividade: “(...) o acontecimento empírico, na sua existência empírica, tem um significado distinto de si mesmo. O acontecimento que serve como ponto de partida não é concebido como tal mas sim como um resultado místico” (CFDH, 14).

Percebe-se, claramente, nestas passagens, a denúncia feita por Marx da especulatividade característica às afirmações hegelianas: o que se condena é precisamente a preponderância da idéia em relação às efetividades, a transformação destas de sujeitos agentes em predicados e determinações daquela. Na concepção marxiana, já presente em

seus contornos iniciais nesta *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ao contrário, as efetividades, no caso, família e sociedade civil, segundo as próprias palavras de Marx, são determinadas como a força motriz, o “elemento atuante” (ver CFDH, 12): “A família e a sociedade civil são os pressupostos do Estado; são ativas, no verdadeiro sentido da palavra; mas, na especulação, isso se inverte” (CFDH, 11). Compreende-se, assim, a afirmação de Marx de que, em Hegel, “A condição torna-se o condicionado, o determinante o determinado, o produtor é posto como produto de seu produto” (CFDH, 13), ou seja, o que por Marx é reconhecido como a “condição”, o “determinante”, o “produtor”, isto é, a efetividade, a empiria, o fato empírico – todos termos utilizados pelo autor neste texto –, por Hegel é transformado misticamente em “condicionado”, “determinado” e “produto” da idéia ou do Espírito absoluto.

Pelo que foi exposto, percebe-se de imediato a inequívoca ruptura de Marx com o fundamento essencial da filosofia idealista, aqui em sua feição hegeliana: a identificação entre ser, ou efetividade, e idéia, ou Espírito, o que aos olhos de Marx aparece como uma “inversão” entre estes dois pólos, dado que, como exposto, o que a especulação concebe como sujeito (a idéia) para Marx não é senão o predicado, ou o produto da efetividade, ou, dito de outra forma, o que a especulação concebe como predicado (a efetividade), como o determinado, não é senão o sujeito, ou a condição de produção da idéia. Percebe-se que, já em sua crítica a Hegel, Marx reconhece a prioridade da efetividade empírica e a estabelece como pólo determinante no engendramento da idéia: o mundo assume sua condição de raiz e possibilidade da ideação.

Menos de um ano após a redação de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx volta a rejeitar a concepção especulativa de Hegel, desta vez tomando como base a *Fenomenologia do Espírito* deste autor. Nesta obra, segundo as afirmações de Marx – e em concordância com o que é dito na Filosofia do Direito hegeliana e que foi exposto anteriormente neste texto –, a objetividade é posta pela exteriorização, manifestação ou alienação da consciência, que faz sair de si a

particularidade, a determinação, a efetividade. De acordo com as próprias palavras de Hegel, citadas por Marx, a Idéia absoluta “(...) na verdade absoluta dela mesma se resolve fazer sair livremente dela o momento de sua particularidade” (Hegel citado por Marx, MEF, 146). “A manifestação, (...) devir da natureza, existe enquanto manifestação do Espírito que é livre, o fato de pôr a natureza como seu mundo” (Hegel citado por Marx, MEF, 149). A idéia se afirma como “o outro de si mesma” ao engendrar o mundo sensível e a natureza, que não são senão “(...) a idéia na forma do Ser-outro” (Hegel citado por Marx, MEF, 148), e este é justamente o “defeito” da “empíria”, pois enquanto exterioridade do Espírito, enquanto seu oposto, e, “(...) na medida em que ela se distingue da abstração, ela é um ser imperfeito” (Hegel citado por Marx, MEF, 149).

Segue-se daí que, ainda pelas afirmações de Hegel, “A idéia essencial é que o objeto da consciência não é outro que a consciência de si ou que o objeto não é senão a consciência de si objetivada, a consciência de si enquanto objeto” (MEF, 133). Enquanto “negatividade” da consciência, enquanto seu “ser-outro”, o objeto deve pois ser “ultrapassado” pela própria consciência. Cabe a ela reapropriar sua essência outrora alienada, através do movimento denominado por Hegel como “suprassunção” e definido por Marx nestes termos: “apropriação da essência objetiva pela supressão de sua alienação” (ver MEF, 143), que “(...) aparece portanto como uma integração na consciência de si” (MEF, 134).

Estas são as determinações hegelianas reproduzidas nos *Manuscritos*, as quais são cabalmente rejeitadas por Marx nesta mesma obra e que podem ser resumidas no reconhecimento, por parte de Hegel, da objetividade como manifestação do Espírito, o que, no limite, significa afirmar a identidade entre esta objetividade posta e a própria idéia absoluta. Isto fica claro através da seguinte passagem dos *Manuscritos*, na qual Marx asserta que, em Hegel,

“(...) o mundo sensível, a religião, o poder do Estado, etc., são essências espirituais – pois somente o espírito é a essência verdadeira do homem e a forma

verdadeira do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico-especulativo. O caráter humano da natureza e da natureza engendrada pela história, produtos do homem, aparece aqui [na Fenomenologia] como sendo produtos do espírito abstrato e portanto, nesta medida, momentos do espírito, seres pensados” (MEF, 131).

Tal é, portanto, o que Marx detecta como o verdadeiro “erro” da especulatividade hegeliana: o não reconhecimento do caráter sensível e objetivo do mundo e da natureza. Hegel se engana, desta forma, ao tomá-los “em sua forma abstrata”, como diz Marx, como alienações do Espírito “puro”, como produtos deste pensamento abstrato, não sendo nada mais do que “objetivações de si” da consciência, o seu “ser-outro”, não sendo por isto eles mesmos “por si”. E isto não poderia ser de outra maneira, pois, como bem ressalta Marx, é evidente

“(…) que uma consciência de si não pode pôr, por sua alienação, senão a coisidade, quer dizer, somente uma coisa ela mesma abstrata, e não uma coisa real. É evidente além disso que a coisidade não é pois absolutamente nada de independente, de essencial em relação à consciência de si, mas não é senão uma criação, alguma coisa que ela pôs (...) e que em aparência – mas por um instante somente – confere a ela o papel de um ser independente, real” (MEF, 136).

No momento subsequente ao engendramento da objetividade, vale dizer, a reabsorção desta objetividade alienada pela consciência, Marx também detecta a presença da especulatividade. Primeiramente, esta apropriação é um movimento que se passa puramente na própria consciência, no pensamento puro, “(...) ela é a apropriação destes objetos na qualidade de pensamentos e de movimentos de pensamento” (MEF, 131). E, em segundo lugar, o que se tem de fato na “suprassunção” hegeliana não é outra coisa que a supressão da objetividade, do caráter sensível da efetividade, a negação desta como qualquer coisa de independente do Espírito que a engendra, uma vez que este necessita negar sua “negação” [a coisidade] para se afirmar como igual a si mesmo.

Vê-se claramente que a única existência concebida por Hegel é a própria consciência, cujo único conteúdo não é senão seu movimento de pôr-se e negar o que foi posto para afirmar-se como igual a si. Este é propriamente o trabalho como concebido por este autor: “O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho abstrato do espírito” (MEF, 132). Se por um lado é certo que Marx afirma a positividade de Hegel ao reconhecer a alienação de si da consciência, sua exteriorização e manifestação de sua essência, como trabalho, como atividade, por outro lado, é radical ao condenar que neste autor “(...) este ato [o trabalho] aparece de uma parte como um ato meramente formal, porque abstrato” (MEF, 144). Isto é o que leva Marx a enfatizar que “O modo no qual a consciência existe e no qual as coisas existem para ela é o saber. O saber é seu ato único” (MEF, 139), ou seja, a coisidade só existe para a consciência na medida em que ela conhece esta coisidade, na medida em que ela “(...) sabe o não-ser do objeto para ela – porque ela sabe que o objeto é sua alienação de si, quer dizer, ela se conhece a si mesma” (MEF, 139). A seguinte passagem dos *Manuscritos* é enfática a este respeito:

“O objeto tornado estranho, a realidade essencial alienada do homem – já que Hegel põe o homem como igual à consciência de si – não são nada além da consciência, da idéia da alienação, a expressão abstrata, e por conseqüência vazia e irreal desta, a negação. A supressão da alienação não é portanto igualmente nada além de uma supressão abstrata e vazia desta abstração vazia, a negação da negação. A atividade substancial, viva, sensível, concreta da objetivação de si³ torna-se [em Hegel] portanto sua pura abstração” (MEF, 145).

Salta aos olhos após tudo o que foi exposto que, segundo a filosofia hegeliana presente na Fenomenologia, o Espírito é tanto o objeto posto por seu movimento abstrato de alienação quanto o sujeito, o agente deste processo – é o “sujeito-objeto místico” segundo

³ Assim é compreendida a atividade humana por Marx – isto é, como atividade viva, sensível e concreta, como objetivação de si do homem –, e não por Hegel, nestes Manuscritos, o que será abordado no Capítulo 2, “A Centralidade da Atividade Humana”.

Marx (MEF, 145) – , e nisto se resume a identidade entre sujeito e objeto, entre ser e consciência, entre a objetividade posta e o pensamento que a põe. E, como já afirmado, Marx detecta neste procedimento hegeliano uma “inversão” entre ser e pensamento, uma vez que aqueles que em sua concepção são propriamente os seres efetivos, as objetividades – o homem e a natureza –, são em Hegel não mais que o predicado, o produto da consciência, consciência esta que, por sua vez, é reconhecida por Marx como, ela sim, o predicado. É isto o que leva Marx a afirmar que, em Hegel, “Sujeito e predicado estão portanto numa relação de inversão absoluta em relação um ao outro” (MEF, 145).

Vê-se pois a coerência e a continuidade da crítica de Marx nos seus escritos que abrangem os anos de 1843 e 1844, e é mais uma vez em ruptura com a posição especulativa que Marx determina, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a objetividade – enfatizando em especial a objetividade característica ao homem, transformado por Hegel, como já mencionado, em consciência de si – e a distingue do pensamento. Marx inicia afirmando que:

“Quando o homem real, em carne e osso, de pé sobre a terra sólida e redonda, o homem que aspira e expira todas as forças da natureza, põe suas forças essenciais objetivas reais por sua alienação como objetos estranhos, não é o ato de pôr que é sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, portanto a ação deve pois ser igualmente objetiva. O ser objetivo age de maneira objetiva e não agiria objetivamente se a objetividade não estivesse incluída na determinação de sua essência” (MEF, 135).

Três pontos fundamentais estão em tela nesta passagem: a rejeição do “ato de pôr como sujeito”, isto é, da atividade “pura” como sujeito e, conseqüentemente, a determinação do homem como o verdadeiro sujeito, de quem a atividade é predicado; o reconhecimento da objetividade como característica essencial deste sujeito, sendo ele definido como real, vivo, “de pé sobre a terra”, aspirando e expirando as forças da natureza; e, também, a

conseqüente afirmação da atividade deste indivíduo objetivo, dotado de forças essenciais objetivas, como, por isto, atividade objetiva. O que Marx renega é, portanto, a definição da consciência como sujeito-objeto absoluto, do indivíduo como consciência de si e da atividade ideal como única atividade existente, assertivas próprias à filosofia especulativa.

Segundo Marx, o caráter objetivo de um ser é comprovado pela necessidade que ele tem de outras objetividades existentes fora de si para que possa manifestar sua força essencial e pelo fato de ser ele mesmo uma objetividade sensível para as que se encontram fora dele e através da qual estas também manifestam sua força essencial. No exemplo dado por ele, sol e planta estão em relação e são seres objetivos na medida em que necessitam um do outro como confirmação de sua existência: o sol necessita da planta para manifestar sua força essencial e a planta necessita dele enquanto objeto que lhe é indispensável e que confirma sua vida. Assim, um ser objetivo tem fora de si outros seres, dos quais necessita, e é objeto dos sentidos destes seres, e tudo isto é sua confirmação enquanto ser sensível. Um ser é objetivo, pois, se se comporta de modo objetivo com outros seres.

Desta forma, se o ser tal como concebido pela especulação é um ser único, é o sujeito-objeto absoluto, isto implica que ele não tem fora de si nenhuma objetividade e tampouco é objeto para outro ser, sendo, portanto, a única existência admitida. Isto significa, pois, que ele não é senão "(...) um ser não real, não sensível, somente pensado, quer dizer, somente imaginado, um ser da abstração" (MEF, 138), um "não-ser (unwesen)" (MEF, 137).

A objetividade constitutiva do homem é comprovada, assim, pela necessidade que ele tem, tal qual as objetividades naturais citadas anteriormente (sol e planta), de existências objetivas fora de si, através das quais possa manifestar e confirmar suas forças essenciais objetivas, ou seja, exteriorizar sua atividade vital. Como diz Marx, o homem é "(...) provido de forças naturais, de forças vitais; ele é um ser natural ativo" (MEF, 136), cujas forças existem nele sob a forma de disposições e capacidades. Enquanto ser natural vivo e ativo, o homem é também um ser passivo, dependente, uma vez que os objetos de sua atividade, os objetos dos quais necessita para sua efetivação, se encontram fora dele. Nas palavras de Marx, "A

paixão é a força essencial do homem que tende energeticamente em direção a seu objeto” (MEF, 138). Marx exemplifica afirmando que a fome, uma necessidade natural, requer, para ser satisfeita, algum objeto fora dela: “A fome é a necessidade confessada que meu corpo tem de um objeto que se encontre fora dele, que é necessário para lhe completar e manifestar seu ser” (MEF, 137). Ser um ser sensível significa, portanto, “padecer”, isto é, carecer de objetividades sensíveis fora de si, e ser também objetividade sensível para estas: “Ser objetivo, natural, sensível, é a mesma coisa que ter fora de si objeto, natureza, sentidos ou que ser si próprio objeto, natureza, sentidos para um terceiro” (MEF, 137).

Tendo sido explicitada a objetividade do homem enquanto ser natural – tal como a planta, o sol e os animais – cabe agora ressaltar que “(...) o homem não é somente um ser natural, ele é também um ser natural humano; quer dizer, um ser existente para si (...) que deve se confirmar e se manifestar enquanto tal em seu ser e em seu saber” (MEF, 138). Ainda que não seja pertinente adiantar neste momento considerações marxianas que serão analisadas apenas no Capítulo 2 desta Dissertação, deve-se esclarecer brevemente o significado geral da afirmação acima.

Para Marx, e mais uma vez em direção oposta a Hegel, a atividade humana é determinada como material, objetiva, e, também, como atividade ideal, ou seja, permeada e mediada pela presença da consciência humana. Desta forma, distingue-se radicalmente da atividade animal meramente instintiva, uma vez que é efetivação de forças objetivas orientada e dirigida pela atividade teórica e pelo conhecimento, pelo saber. É, portanto, como afirma Marx nos *Manuscritos*, atividade consciente e, por este motivo, livre das determinações puramente naturais. Este é o sentido, aqui expresso rapidamente, da afirmação de que o homem se manifesta e se confirma em seu ser e em seu saber, o que o distingue da mera objetividade natural imediata e o eleva a objetividade humana. Exposições mais detalhadas acerca da questão da atividade humana e de sua mediação ideal serão feitas ao longo desta Dissertação; cabe, por ora, ressaltar que, se Marx evidencia a determinação objetiva do homem primeiramente ao defini-lo enquanto ser natural vivo, não

se abstém de determiná-lo como também, e necessariamente, livre e consciente, como ser que possui a atividade ideal como um dos seus predicados inelimináveis e que orienta sua atividade objetiva por meio de seu saber.

Seguindo o roteiro de formação do pensamento de Marx para detectar aí a importância de sua crítica à especulatividade, neste momento da Dissertação centrada em sua feição hegeliana, cumpre mencionar que esta mesma crítica aparece em alguns dos textos posteriores aos *Manuscritos*, a saber, *A Sagrada Família* e *A Ideologia Alemã*, redigidas por Marx e Engels respectivamente em 1845 e 1846, e *A Miséria da Filosofia*, escrita por Marx em 1847. O objeto central destas obras é a crítica à especulação presente nas teorias dos filósofos neohegelianos e em Proudhon – o que será mais detalhado no restante deste Capítulo – e são poucas as menções explícitas feitas a Hegel nas mesmas, o que torna interessante mencionar apenas um trecho em especial de *A Sagrada Família* para finalizar as análises com respeito a este autor.

É importante ressaltar que, se na parte dos *Manuscritos* dedicada a Hegel a argumentação de Marx torna-se por muitas vezes confusa e de difícil compreensão – até mesmo por se tratar de um manuscrito contendo os resultados dos estudos realizados pelo autor no período e não um texto redigido para publicação –, em *A Sagrada Família* ele é preciso e conciso ao rechaçar mais uma vez as premissas do idealismo hegeliano. Cabe reproduzir aqui a totalidade da passagem em que esta recusa se dá:

“A Fenomenologia acaba, portanto, por substituir toda a realidade humana pelo ‘saber absoluto’ – ‘saber’, o único modo de existência da consciência de si, sendo a consciência de si considerada como o único modo de existência do homem. Este saber é absoluto porque, precisamente, a consciência de si de nada mais sabe senão de si, não se deixando assim perturbar por nenhuma espécie de mundo objetivo. Hegel torna o homem em homem da consciência de si, em vez de tornar a consciência de si na consciência de si do homem, do homem real e, por conseguinte, do homem que vive num mundo objetivo real e que por este é condicionado. Vira o

mundo de cabeça para baixo podendo, dessa forma, abolir, dentro da sua própria cabeça, também todos os limites; tal operação, contudo, não retira a validade desses limites para a maléfica natureza sensível, para o homem real. Além disso, considera necessariamente como limite tudo o que possa delimitar o espaço da consciência de si, isto é, toda a natureza sensível, toda a realidade, toda a individualidade dos homens e do seu respectivo mundo. Toda a Fenomenologia se destina a demonstrar que a consciência de si é não só a única realidade, como toda a realidade” (SF, 293).

A clareza da argumentação marxiana neste trecho dispensa qualquer explicitação sobre sua posição e sobre sua clara ruptura com a concepção especulativa da relação entre pensamento e mundo, tal como foi analisado nas páginas anteriores, e nos permite passar à próxima seção deste Capítulo, dedicada à crítica de Marx ao idealismo presente nos neohegelianos.

3) A crítica à especulação nos neohegelianos

Antes de passar à análise da crítica de Marx à especulação referente a cada um dos filósofos neohegelianos em questão, a saber, e nesta ordem, Feuerbach, Edgar Bauer, Szeliga, Bruno Bauer e Max Stirner, cabe fazer algumas considerações de caráter geral sobre o assunto em pauta. Para tanto, será válido referir as considerações feitas por Marx a este respeito em *A Ideologia Alemã*.

Logo no início da referida obra é exposto o problema detectado pela filosofia neohegeliana bem como a solução por ela proposta para o mesmo: os homens têm sido dominados pelas falsas representações que fizeram sobre si mesmos, isto é, e de acordo com as palavras de Marx, “Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações” (IA, 1996, 17); deve-se, portanto, libertá-los destas idéias e pensamentos, através de uma revolta contra a dominação dos mesmos, que consiste em expurgá-los do cérebro e substituí-los por

outros que “(...) correspondam à essência do homem” (IA, 1996, 17), como explicita Marx.

Em suma, ainda de acordo Marx, os neohegelianos

“(...) diferenciam-se entre si pela maneira através da qual pretendem libertar o mundo dos homens, que, segundo eles, tanto sofre sob o peso de seu próprios pensamentos fixos; diferenciam-se também pelo que qualificam de pensamentos fixos; concordam na crença no domínio dos pensamentos; concordam na crença de que seu ato de pensar crítico levará, fatalmente, à destruição do estado de coisas existente, seja porque imaginam que sua atividade pensante isolada é suficiente para alcançar este resultado, seja porque querem conquistar a consciência universal” (IA, 1996, 18).

Esta solução idealista para o problema em questão, caracterizada por Marx como uma fantasia “inocente e pueril” (ver IA, 1996, 17), é o que constitui propriamente o núcleo da filosofia neohegeliana, isto é, considerar que o mundo está dominado pelas idéias – que são de fato, segundo esta filosofia, os princípios determinantes e criadores deste mundo – para em seguida propor como solução a substituição dos velhos conceitos por outros mais adequados. Como bem assera Marx,

“Desorientados pelo mundo hegeliano dos pensamentos, os filósofos alemães protestam contra o domínio exercido pelos pensamentos, idéias e representações que, até aqui, segundo pensam, isto é, segundo a *ilusão de Hegel*, produziram, determinaram e dominaram o mundo real” (IA, 1996, 19).

Marx credita esta posição dos neohegelianos ao total desconhecimento e desinteresse deste grupo pela realidade humana efetiva – como visto nas “Considerações Iniciais” deste Capítulo 1. Segundo ele, e como realizado por Hegel, “(...) todo o mundo material tinha se transformado [para os neohegelianos] num mundo de pensamentos e toda a história numa história dos pensamentos” (IA, 1996, 18). Em decorrência, é evidente que o

foco de suas lutas não deve ser senão meramente estes pensamentos, estes “produtos da consciência por eles tornada autônoma” (ver IA, 1996, 25), isto é, desenraizada de seu verdadeiro âmbito de produção, a saber, a esfera da produção da vida humana. Nas palavras de Marx:

“Desde que os jovens hegelianos consideravam as representações, os pensamentos, os conceitos – em uma palavra, os produtos da consciência por eles tornada autônoma – como os verdadeiros grilhões dos homens (exatamente da mesma maneira que os velhos hegelianos neles viam os autênticos laços da sociedade humana), é evidente que os jovens hegelianos têm que lutar apenas contra essas ilusões da consciência. Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isto seus limites. Exigir, assim, a transformação da consciência vem a ser o mesmo que interpretar diferentemente o existente, isto é, reconhecê-lo mediante outra interpretação” (IA, 1996, 25-26).

O erro da filosofia especulativa não é, portanto, senão desconhecer a conexão entre a produção ideal humana e a própria realidade humana que a possibilita; desta forma, não podem propor mais do que a adoção de novas “fraseologias” (ver IA, 1996, 26) – ou pensamento, conceitos, idéias – no lugar das que pretendem combater. Mas “Esquecem apenas (...) que, ao combaterem as fraseologias deste mundo não combatem de forma alguma o mundo real existente” (IA, 1996, 26). Esta concepção limitada dos neohegelianos acerca da libertação e emancipação pelos homens de seus “grilhões”, e sua contraposição às afirmativas marxianas a este respeito, serão melhor explicitadas no Capítulo 3 desta Dissertação.

Todo o intuito de Marx, deste modo, ao rechaçar as posições especulativas neohegelianas, e como afirmado de modo contundente em *A Ideologia Alemã*, se resume a

“(...) desmascarar esses carneiros que se julgam lobos e que assim são considerados; propõe-se a mostrar como nada mais fazem do que balir filosoficamente as representações dos burgueses alemães e que as fanfarrônicas desses intérpretes filosóficos apenas refletem a derrisória pobreza da realidade alemã. Tem por finalidade colocar em evidência e desacreditar essa luta filosófica com as sombras da realidade, que convém ao sonhador e sonolento povo alemão” (IA, 1996, 17).

Tendo sido expostas as linhas fundamentais da crítica de Marx ao movimento neohegeliano, passa-se agora, como dito, à análise das considerações específicas a cada um de seus membros.

3.1) Feuerbach

Deve-se iniciar esta exposição sobre Feuerbach ressaltando que este filósofo é o único dentre os neohegelianos ao qual Marx credita algum avanço em relação à filosofia hegeliana. Se era objetivo dos neohegelianos, cada qual à sua maneira, perpetrar uma crítica cabal ao sistema de Hegel, apenas Feuerbach deu passos nesta direção.

Já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx reconhece estes méritos de Feuerbach ao afirmar que

“Feuerbach foi o único que teve uma atitude séria, crítica, para com a dialética hegeliana e que fez verdadeiras descobertas neste domínio; ele é em suma o verdadeiro vencedor da antiga filosofia. A grandeza do que ele cumpriu e a simplicidade discreta com a qual Feuerbach a entrega ao mundo fazem um contraste surpreendente com a atitude inversa dos outros [filósofos neohegelianos]” (MEF, 126).

Mais precisamente, estes são os avanços de Feuerbach detectados por Marx, na ordem em que o próprio autor os apresenta:

1) a demonstração de que a filosofia hegeliana “(...) não é nada além da religião colocada sob a forma de idéias e desenvolvida pelo pensamento” (MEF, 126) e que, por isto, esta filosofia, tal como a religião, “(...) não é senão uma outra forma e um outro modo de existência da alienação do homem” (MEF, 126), sendo portanto também condenável;

2) a fundação do “verdadeiro materialismo” e da “ciência real” ao fazer da “relação social ‘do homem ao homem’ o princípio de base da teoria” (MEF, 127); e,

3) a oposição do “positivo fundado positivamente sobre si mesmo e repousante sobre si mesmo” (MEF, 127) – ou seja, a “certeza sensível” como o verdadeiro fundamento – à “negação da negação que pretende ser o positivo absoluto” (MEF, 127) – isto é, a consciência absoluta hegeliana, que ao suprassumir em si a coisidade (o que é precisamente negar a negação de si, a coisidade) se afirma assim como toda a positividade existente.

É Feuerbach, segundo Marx, portanto, o responsável por lançar as bases do materialismo, ao negar o Espírito hegeliano e colocar em seu lugar a “certeza sensível” condicionada por si mesma, e não mais por este Espírito; nas palavras de Marx, “(...) Feuerbach explica a dialética de Hegel” e “funda assim o ponto de partida do positivo, a certeza sensível” (MEF, 127). O que é reconhecido por Marx como o avanço feuerbachiano é, pois, tanto seu descarte do fundamento hegeliano, a consciência, quanto o estabelecimento do fundamento materialista, a “certeza sensível”.

Em *A Sagrada Família*, texto imediatamente posterior aos *Manuscritos*, Marx reitera a positividade de Feuerbach ao sustentar que este foi o único a realmente oferecer uma crítica de Hegel do ponto de vista hegeliano, “(...) resolvendo o espírito absoluto metafísico no ‘homem real na base da natureza’; o primeiro a acabar a crítica da religião esboçando ao mesmo tempo com mão de mestre os grandes princípios da crítica da especulação hegeliana e, por fim, de toda a metafísica” (SF, 210). Coube a Feuerbach, assim, a observação de que

– segundo suas próprias palavras em *Princípios da Filosofia do Futuro*, citadas por Marx – na filosofia especulativa

“A matéria é a alienação do espírito (...) – mas ao mesmo tempo é posta como uma entidade não existente, não verdadeira, a partir do momento em que é somente o ser nascido dessa alienação, isto é, despojando-se da matéria, da qualidade sensível, que é enunciado como sendo o ser na sua forma acabada, sob sua figura e forma verdadeiras. O que se está aqui a negar é, portanto, o elemento natural, sensível, material” (Feuerbach citado por Marx, SF, 213).

Redigidas no mesmo ano em que *A Sagrada Família*, as *Teses ad Feuerbach* constituem o manancial mais seguro para a análise da crítica de Marx a este neohegeliano e se dirigem, como o próprio nome declara, contra os lineamentos centrais da filosofia deste autor. Porém, é certo constatar que nelas se encontram importantes asserções que permitem compreender as posições marxianas acerca não só da crítica à especulatividade, mas também acerca da determinação da atividade sensível, da relação entre esta e a atividade teórica, e até mesmo sobre a determinação social da religião.

No que diz respeito à crítica à especulação em Feuerbach, tema em questão neste Capítulo, uma das teses mais ricas é a primeira delas, e vale reproduzi-la aqui quase em sua totalidade:

“O principal defeito de todo o materialismo até aqui (incluído o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, como *praxis*, não subjetivamente (...). Feuerbach quer objetos sensíveis – realmente distintos dos objetos do pensamento: mas não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso, *A Essência do Cristianismo* considera apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto que a *praxis* só é apreciada e fixada em sua forma fenomênica judaica e suja” (TF, 11-12).

Está caracterizado nesta passagem o principal limite do materialismo feuerbachiano (bem como do materialismo anterior a ele): reconhecer a objetividade somente como efetividade exterior, cuja única relação com a subjetividade se dá por meio da intuição sensível, da contemplação, de forma teórica, portanto. Feuerbach desconhece, pois, a atividade real, objetiva, sensível – aceitando apenas a atividade teórica como verdadeiramente humana –, o que justamente o impede de conceber a efetividade como criada, mediada por esta atividade. Este é precisamente o sentido da afirmação de Marx de que Feuerbach não apreende a objetividade “subjetivamente”, isto é, como produto da exteriorização de forças essenciais humanas, como produto da subjetividade de forças objetivas, ou, o que é o mesmo, como criação da atividade humana. Não apreende, portanto, “(...) a sensibilidade como atividade prática, humano-sensível” (TF, 13), como diz Marx na 5ª tese.

E é por ignorar a atividade humano-sensível como criadora de objetividades que Feuerbach concebe abstratamente o indivíduo humano, estando este ligado aos demais não em função desta sua atividade peculiar, de seu comportamento prático, mas em função de uma “(...) generidade interna, muda, que liga de modo natural os indivíduos” (TF, 13). A “essência humana” é tomada por aquele autor, portanto, e como acusa Marx na 6ª tese, como “(...) uma abstração frente ao indivíduo singular” (TF, 13), e não, marxianamente, como o conjunto das relações que estes indivíduos estabelecem entre si, como a somatória da interatividade dos mesmos, que se altera e se modifica ao longo da história. Feuerbach não vê, desta forma, “(...) que o indivíduo abstrato por ele analisado pertence a uma forma determinada de sociedade” (TF, 13-14), forma de sociedade esta que é ela mesma, em sua auto-contradição, responsável por engendrar o “sentimento religioso” tão combatido pelo neohegeliano. Em suma, o erro do materialismo feuerbachiano é ser, ao mesmo tempo, propriamente materialista – por reconhecer a objetividade e afirmá-la como distinta do pensamento – e também idealista, especulativo – por não apreender esta objetividade

“subjetivamente”, como produto da atividade humano-sensível, em decorrência do não reconhecimento do comportamento prático essencial ao indivíduo.

É exatamente isto que Marx irá reafirmar em sua obra imediatamente posterior, a saber, *A Ideologia Alemã*:

“A concepção feuerbachiana do mundo sensível limita-se, de um lado, à simples contemplação deste último e, de outro lado, ao simples sentimento; ele diz ‘o homem’ ao invés de dizer ‘homens históricos reais’. ‘O homem’ é na realidade ‘o alemão’. No primeiro caso, na contemplação do mundo sensível, ele se choca, necessariamente, com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia por ele pressuposta entre todas as partes do mundo sensível e sobretudo entre homem e natureza. Para eliminar estas coisas, tem que se refugiar numa dupla concepção, oscilando entre uma concepção profana, que percebe apenas o que é ‘imediatamente palpável’, e uma concepção mais elevada, filosófica, que contempla a ‘essência verdadeira’ das coisas. Ele não percebe que o mundo sensível que o envolve não é algo dado imediatamente por toda a eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais alçando-se aos ombros da precedente, desenvolvendo sua indústria e seu comércio, modificando a ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos mais simples da ‘certeza sensível’ são dados a Feuerbach apenas através do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial” (IA, 1996, 66-67).

Novamente, Marx acusa Feuerbach de não compreender que a base, o fundamento de sua “certeza sensível” é justamente a produção humana, “(...) este contínuo trabalhar e criar sensíveis” (IA, 1996, 69), não chegando nunca a reconhecer os homens existentes como ativos, reconhecendo-os apenas “sentimentalmente” e abstraindo-os de suas relações efetivas, que não se resumem de forma alguma às relações de “amor” e “amizade”

idealizadas, tal como definido por Feuerbach. O neohegeliano permanece, desta maneira, segundo Marx,

“(…) no reino da teoria e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que são (...). Na medida em que Feuerbach é materialista, não aparece nele a história, e na medida em que toma a história em consideração, não é materialista” (IA, 1996, 69-70).

Expostas as considerações de Marx sobre o único neohegeliano que, consideravelmente, e apesar de todos os equívocos, rompeu com a “velha filosofia” de Hegel, cumpre passar agora às análises acerca das teorias dos demais membros deste movimento – que, estes sim, se resumem, apesar dos esforços contrários, à mera repetição e empobrecimento da dialética deste autor.

3.2) Szeliga e os irmãos Bauer⁴

Para analisar a crítica de Marx à especulatividade presente especificamente em Szeliga, Bruno Bauer e Edgar Bauer, deve-se considerar a totalidade da obra *A Sagrada Família, ou crítica da Crítica crítica – contra Bruno Bauer e consortes*, na qual estão inseridas todas as considerações de Marx sobre os neohegelianos ora em questão. Ainda que Marx dedique o texto *Sobre a Questão Judaica* – publicado, no ano de 1844, no único número do periódico intitulado “Anais Franco-Alemães” – à crítica do tratamento dado por Bruno Bauer à questão da emancipação dos judeus frente ao Estado alemão, neste mesmo texto não se encontram passagens relevantes para o tratamento do tema aqui em pauta.

⁴ Faz-se necessário esclarecer que Szeliga, Bruno e Edgar Bauer não são os únicos neohegelianos criticados em *A Sagrada Família*. Pode-se citar também Jules Faucher, Reichardt e Jugnitz, todos mencionados na referida obra, mais precisamente nos três primeiros capítulos, todos escritos por Engels. Entretanto, na medida em que a eles cabe a mesma crítica feita por Marx aos neohegelianos tratados nesta seção da Dissertação, abster-se-á aqui de analisá-los um a um.

Redigida no ano de 1845, *A Sagrada Família* é a primeira obra elaborada conjuntamente por Marx e Engels, e é marcada pelo tom irônico, a começar pelo título, o que parece denotar um certo desprezo de Marx pelos filósofos em questão: se Marx, como visto, nutre por Feuerbach um profundo respeito – o que fica evidente na própria *A Sagrada Família* –, o mesmo não se pode afirmar com relação a Bruno Bauer e “consortes”, cuja produção teórica é rejeitada inteiramente, sendo caracterizada, no Prefácio da referida obra, como a “(...) mais sugestiva das comédias” (SF, 7) e como situando-se “(...) abaixo do nível já atingido pelo pensamento teórico na Alemanha” (SF, 8).

No mesmo Prefácio, os autores apresentam o fio condutor da obra, a saber, e como dito, a denúncia e condenação da especulatividade presente na filosofia da Crítica crítica, caracterizada como “(...) reprodução caricatural da especulação” (SF, 7), isto é, da especulação hegeliana. Este “idealismo especulativo”, ou “espiritualismo”, que “(...) substitui o homem individual real pela ‘consciência de si’ ou pelo ‘Espírito’” (SF, 7), torna-se, por este motivo, o inimigo mais perigoso do “humanismo real”, por promover a “(...) inversão da realidade através da filosofia” (SF, 7).

Iniciar-se-á pela crítica a Edgar Bauer apenas por ser este o primeiro filósofo tematizado em *A Sagrada Família*. No capítulo dedicado a ele está inserida a importantíssima passagem intitulada “O Amor”, na qual Marx analisa a consideração do neohegeliano a respeito desta paixão e detecta aí todo seu procedimento especulativo. É após a leitura dos romances da alemã Henriette von Paalzou que Edgar Bauer se convence da necessidade de superar o amor, na sua visão um “infantilismo”: “O amor é uma paixão, e nada é mais perigoso para a Beatitude do Conhecimento [Edgar Bauer] do que a paixão” (SF, 30), afirma Marx.

O neohegeliano inicia seu percurso de superação do amor ao convertê-lo em um “deus cruel”, cujo culto “(...) é o sacrifício de si mesmo, o suicídio” (Bauer citado por Marx, SF, 30). Tal transformação da paixão do amor em um deus não é senão, diz Marx, a

substituição do homem que ama – do homem que “detém” o amor, isto é, do homem que possui, como um de seus predicados essenciais, a capacidade de amar –, do “amor do homem” pelo “homem do amor”, “(...) destacando do homem o ‘Amor’, do qual faz um ser particular e a quem confere uma existência independente” (SF, 31). Marx caracteriza este procedimento especulativo, esta “transmutação”, como sendo uma “(...) metamorfose do atributo [o amor do homem] em sujeito [o Amor]” (SF, 31), através da qual é possível à Crítica “(...) transformar todas as determinações essenciais do homem em monstros e alienações do ser” (SF, 31). As determinações dos indivíduos, suas atividades e predicados essenciais, que fazem deles o que são, que constituem seu ser, são “substancializados” e transformados em sujeitos, em seres reais. A própria atividade crítica, uma das atividades específicas do homem, é tornada sujeito particular, ser real, é tornada “Crítica crítica”. Isto sim, diz Marx, é o verdadeiro “Moloch”, o verdadeiro diabo, “(...) cujo culto é o sacrifício de si mesmo, o suicídio do homem, ou seja, da capacidade humana de pensar” (SF, 31), pelo simples fato desta capacidade ter sido separada do homem e transformada em existência independente dele. Para explicitar este ponto, pode-se retomar o que foi dito pelos autores no Prefácio e mencionado anteriormente: o homem individual e real é, neste processo especulativo, “dessubstancializado”, e suas predicções e atributos próprios são, ao inverso, tornados os verdadeiros sujeitos; e este é, para Marx e Engels, o grande pecado da especulação.

O que se pode perceber, pois, é a rejeição por parte da filosofia especulativa do caráter sensível, concreto, determinado, em uma palavra, objetivo, do ser: “Objeto! Que horror! Nada mais condenável, mais profano, mais atribulado pelo caráter mássico do que um objeto – à bas o objeto!” (SF, 31), exclama Marx, referindo-se à posição da Crítica. Marx aponta que, ao rejeitar o sentimento humano do amor, a especulação neohegeliana acaba por rejeitar também a objetividade, em especial a objetividade como característica do homem: o amor “(...) mais do que tudo, ensina o homem a acreditar no mundo objetivo exterior a ele, e não só faz do homem um objeto, mas do objeto um homem” (SF, 31). O

amor é responsável, assim, por converter o homem em objeto da afeição de outro homem, em objeto para outro homem: “Ao fazer de um outro ser humano o objeto exterior da sua afetividade, o homem – é a própria Crítica crítica que o reconhece – confere-lhe importância, mas uma importância por assim dizer objetiva”, chegando a “(...) fazer do homem um objeto determinado, real (...), objeto individual-detestável, exterior, não só interior, confinado no cérebro, mas manifesto aos sentidos” (SF, 32).

Tudo isto, todas estas determinações da objetividade aqui apresentadas por Marx – exterioridade, sensibilidade, determinidade, etc. – são, aos olhos da Crítica, um “horror”, ou, como diz Marx, são a própria “negatividade” – tal como a “coisidade” posta pelo Espírito hegeliano. Esta é a verdadeira razão do desprezo crítico pela paixão do amor: nas palavras de Marx, “Não é só o amor que a Crítica combate aqui, é todo o dado vivo, todo o imediato, toda a experiência sensível, de um modo mais geral toda a experiência real, da qual não se pode nunca saber de antemão de onde vem ou para onde vai” (SF, 34), isto é, a qual não pode ser construída, bem à maneira especulativa, a priori, “(...) porque seu desenvolvimento é um desenvolvimento real que se opera no mundo sensível e entre indivíduos reais” (SF, 33). A inversão especulativa da realidade, promovida pela Crítica crítica e caracterizada, como mencionado aqui, como sendo o que faz da filosofia neohegeliana o “pior inimigo” do “humanismo real”, está claramente presente nesta rejeição crítica do amor: “Aos olhos da Beatitude do Conhecimento [Edgar Bauer], o amor é uma paixão abstrata, de acordo com o vocabulário especulativo, que chama abstrato ao concreto e concreto ao abstrato” (SF, 33).

Ainda se detendo em Edgar Bauer, Marx dedica-se, na mesma *A Sagrada Família*, a apontar os erros e absurdos cometidos por aquele autor, tanto ao traduzir a obra *O que é a propriedade?*, de Proudhon, quanto ao comentá-la nas “notas marginais críticas” de sua tradução. Segundo Marx, deste duplo ataque promovido por Bauer, o pior não são os comentários “críticos” à teoria proudhoniana, mas a própria tradução, denominada por Marx “tradução caracterizante”. Entretanto, as “notas marginais” oferecem material mais rico para

o desenvolvimento do tema aqui em questão, a saber, o caráter especulativo da teoria neohegeliana, o que justifica centrar a análise apenas nas mesmas.

Primeiramente, saindo em defesa de Proudhon, Marx se detém em explicitar os pontos positivos e os avanços deste autor em relação à economia política. Proudhon é, verdadeiramente, o primeiro a submeter a propriedade privada, base e premissa fundamental da economia política, a um exame crítico, “(...) ao primeiro exame categórico, tão impiedoso como científico (...), um progresso que revoluciona a economia política e torna possível, pela primeira vez, uma verdadeira ciência da economia política” (SF, 47). Nele, o problema da essência da propriedade privada é convertido na questão fundamental da economia política e do direito, e ele é, segundo Marx, responsável por desmascarar o real caráter não humano das relações econômicas, sua realidade inumana, a despeito de sua aparência de humanidade – ao contrário dos economistas políticos, para os quais as relações econômicas são racionais e harmônicas –, ao partir da pobreza engendrada pela propriedade privada – e não, como os economistas políticos, que partiam da riqueza por esta engendrada –, chegando à negação mesma deste tipo de propriedade.

A Crítica crítica, aqui na figura de Edgar Bauer, entretanto, não compreende as relações contraditórias reais entre propriedade privada e pobreza e, por isto, “(...) põe em evidência, ao contrário, por oposição ao fato real de Proudhon, o seu próprio fato, realizado na imaginação” (SF, 52). Isto significa dizer que a Crítica reconhece a conexão entre os dois pólos – propriedade privada e pobreza – mas o faz de modo especulativo, ao uni-los e convertê-los num “todo”: as contradições reais são transformadas em contradições “crítico-especulativas”, não derivando das relações mútuas entre capitalistas e operários, mas da relação metafísica entre “posse” e “não posse”. Deste modo, a Crítica se auto-proclama “(...) elemento criador da história (...). As contradições históricas (...) são suas” (SF, 55), ou seja, a Crítica se apodera da realidade sob a forma de categorias, dissolve toda a realidade humana na dialética especulativa, para, em seguida, recriar o mundo a partir desta dialética. Para Marx, que se ocupa, por sua vez, do movimento histórico real,

“O proletariado e a riqueza são contrários. Como tal constituem uma totalidade. São ambas formações do mundo da propriedade privada. Trata-se de saber que lugar determinado ocupa cada um deles nesta contradição. Não basta dizer que são duas faces de um todo” (SF, 53).

Esta “criação” da realidade perpetrada por Edgar Bauer se torna possível pois este filósofo parte de um princípio especulativo, capaz de engendrar as relações reais, a saber, a “infinita consciência de si” (ver SF, 58), princípio este que, segundo Marx, não é mais que “(...) a igualdade do homem consigo mesmo no pensamento puro” (SF, 58). O que este fundamento baueriano expressa não é senão uma igualdade abstrata “(...) à alemã, isto é, no pensamento abstrato” (SF, 58). E Marx não se esquiva de dar sua definição de igualdade, ao afirmar que ela não é senão “(...) a expressão francesa para traduzir a unidade essencial do ser humano, a consciência genérica e o comportamento genérico do homem, a identidade prática do homem com o homem, isto é, portanto, a relação social ou humana do homem com o homem” (SF, 58). O que Marx ressalta é, portanto, o caráter real da igualdade, ao reconhecê-la como uma “expressão” que “traduz” uma relação social concreta, prática, dos homens entre si, estes sim o verdadeiro fundamento.

No que se refere à Crítica crítica, entretanto, estes homens reais e suas relações reais não são objeto desta filosofia, pois, como afirma Marx, “(...) quando a filosofia especulativa fala do homem, não tem em vista o concreto, mas sim o abstrato, a idéia, o espírito, etc.” (SF, 60), e isto se dá na medida em que “(...) a Crítica crítica não vê senão categorias” (SF, 60). Como explicitado por Marx, a Crítica move-se fora do objeto, não compreende seu movimento real, ou seja, as contradições reais, detendo-se em categorias, transformando estas contradições em contradições “crítico-especulativas”. Eis porque “ter” e “não-ter”, proletariado e riqueza são vistos pelos olhos dos filósofos críticos como categorias puras e não, marxianamente, como “(...) uma realidade completamente desoladora”, na qual “(...) o homem que nada tem nada é” (SF, 62). Como consequência, a libertação deste estado de inumanidade para Edgar Bauer e demais críticos é uma mera superação das

categorias em questão – isto é, do “ter” e do “não-ter” –, uma superação nos limites do pensamento puro, e não, como quer Marx, uma revolução e libertação das relações reais⁵.

O capítulo de *A Sagrada Família* dedicado a Szeliga apresenta uma passagem também muito relevante para a determinação dos lineamentos especulativos das teorias neohegelianas. O objetivo de Marx neste capítulo é destrinchar os “mistérios” através dos quais os “milagres da criação crítico-especulativa do mundo” (ver SF, 81) são comunicados aos homens. Como visto anteriormente, a Crítica crítica recria o mundo ao abstrair dele categorias e manipulá-las de acordo com uma ordem por ela criada. Segundo Marx, Szeliga concebe as situações concretas do mundo, as relações reais, como “mistérios” : “(...) o Sr. Szeliga metamorfoseia em mistérios banalidades reais. A sua arte consiste não em desvendar o que está oculto, mas em ocultar o que já está desvelado” (SF, 82). Isto significa dissolver as situações reais – como a “barbárie”, em um exemplo mencionado por Marx – na categoria do “mistério”, fazendo dele uma substância autônoma responsável por engendrar aquelas situações reais. Como diz Marx, “Depois de ter engendrado a categoria do ‘mistério’ a partir do mundo real, [Szeliga] cria o mundo real a partir desta categoria” (SF, 89). Assim, o neohegeliano nos presenteia com os “mistérios” da “barbárie no seio da civilização”, da “ausência de direito no Estado”, com o “mistério” da “sociedade culta”, entre outros.

Marx mostra como este procedimento especulativo de Szeliga aparece na análise desta autor acerca do livro do escritor Eugene Sue, intitulado *Os Mistérios de Paris* – glorificados, autor e obra, como sendo ambos verdadeiramente críticos –, ao detectar a reconstrução especulativa que o neohegeliano promove do romance e das próprias personagens, no caso a ser reproduzido aqui, da personagem Flor-de-Maria. No livro de Sue, a moça, uma jovem prostituta, é “salva” pelo personagem Rodolphe de sua vida indigna e imoral e torna-se freira, para depois descobrir-se filha dele. Na transfiguração crítica de Szeliga, Flor-de-Maria é em verdade mãe de Rodolphe, o que, nas palavras de Marx, é seguir “(...) fielmente os passos da especulação hegeliana” ao se considerar “(...)

⁵ A diferença entre a concepção especulativa de emancipação e a concepção propriamente marxiana, como já afirmado, serão objeto de análise no Capítulo 3 desta Dissertação.

segundo a 'ordem lógica' a filha como mãe de seu pai. Na filosofia da história de Hegel, assim como na sua filosofia da natureza, o filho engendra a mãe, o espírito, a natureza, a religião cristã, o paganismo, o resultado final, o princípio" (SF, 254). O que interessa a Szeliga, portanto, não é a seqüência real dos fatos, mas sua arrumação de acordo com uma lógica especulativa, na qual cabe ao "sujeito-objeto místico", ou, nos termos da obra, a personagem Flor-de-Maria, engendrar toda a realidade, inclusive seu próprio pai. Como diz Marx, "(...) é esta exatamente a forma por que toda a realidade brota 'simplesmente' da Crítica pura: a deformação e abstração sem sentido dessa realidade" (SF, 273-274).

Todo este procedimento característico aos neohegelianos, e em particular a Szeliga, é denominado por Marx como "mistério da construção especulativa" (ver SF, 85). Esta criação especulativa do mundo é mais evidente em Szeliga do que até mesmo em Hegel, o que leva aquele a ter certas "vantagens", como diz Marx, sobre este último – ou seja, o possibilita ser mais "abertamente" idealista do que o próprio Hegel. Se Hegel, por um lado, por vezes inclui "(...) na sua exposição especulativa uma exposição real que apreende a própria coisa" (SF, 90), isto é, inclui algum desenvolvimento real no interior do desenvolvimento especulativo – o que, para Marx, leva o leitor a se confundir e a tomar um pelo outro –, Szeliga, por sua vez, não desenvolve qualquer conteúdo real, pois "A sua dialética evita toda a hipocrisia e todo o fingimento (...). No Sr. Szeliga é dada de modo igualmente brilhante a forma como a especulação cria, a partir de si mesma, com uma aparente liberdade, o seu objeto a priori" (SF, 90).

Marx oferece um exemplo deste procedimento especulativo de criação do mundo: ao abstrair de seres concretos, no caso as frutas reais maçã, pêra, morango, etc., sua determinação mais geral, o filósofo especulativo constrói a idéia, ou a categoria "fruto". Este "fruto" passa a ser, assim, uma substância, tornando-se a "essência verdadeira" das frutas particulares. Declara-se, deste modo, "(...) que o que há de essencial na pêra ou na maçã não é o ser pêra ou maçã. O essencial nestas coisas não é o seu valor real, perceptível aos sentidos, mas a essência da minha representação: 'o fruto'" (SF, 85). As diferenças

sensíveis dos seres particulares, a riqueza de suas determinações, portanto, não é o que constitui sua “essência verdadeira”, ou seja, o que os distingue dos demais, mas a determinação geral “fruto” passa a ser a “essência”: é a ela que devem sua verdadeira existência, na medida em que são “modos” de ser deste “fruto”, em que são criados a partir desta representação abstrata.

Mas a dificuldade mesma da construção especulativa reside no passo subsequente à criação da idéia a partir dos seres reais, a saber, no movimento pelo qual ela engendra tais seres. Como diz Marx, “É mesmo impossível passar de uma abstração para o contrário da abstração, a menos que se renuncie à abstração” (SF, 86): esta renúncia deve se dar, desta maneira, apenas de forma especulativa, “(...) parecendo não renunciar” (SF, 86). Em outras palavras, a questão a ser resolvida pela especulatividade é: como o “fruto” aparece ora como pêra, ora como maçã, etc.?.; como é possível à abstração renunciar a este seu caráter ao criar entidades concretas?; “De onde vem esta aparência de diversidade da unidade, ‘da substância’, ‘do fruto’, tão manifestamente contrária à minha intuição especulativa?” (SF, 86-87). Entra em cena, para solucionar o problema, o movimento do qual a substância mística é dotada: “o fruto” não é entidade morta, imóvel, “(...) mas um ser dotado de movimentos e diferenciado em si mesmo” (SF, 87), explicita Marx. Os diversos frutos concretos são portanto manifestações da categoria “fruto”, as diferenças que os distinguem são auto-diferenciações deste “fruto”. E este movimento da substância é necessário não apenas para o “entendimento sensível” (ver SF, 87) por parte dos homens, mas também “(...) para o próprio ‘fruto’, para a razão especulativa” (SF, 87), pois assim esta deixa de carecer de conteúdo, passando a ser constituída pela totalidade dos frutos:

“Em cada fase desta série [em cada fase de seu movimento] o ‘fruto’ adquire uma existência mais desenvolvida, mais pronunciada, para acabar por ser também, enquanto ‘recapitulação’ de todos os frutos, a unidade viva que simultaneamente contém cada um deles dissolvido em si mesma e os engendra, tal como todas as

partes do corpo se dissolvem sem cessar no sangue e são constantemente engendradas a partir dele" (SF, 87).

Este é propriamente o "mistério" da construção especulativa do mundo: engendrar, criar, dar vida, a partir de um ser irreal, a seres reais determinados. "E esta maneira de conceber as coisas constitui o caráter essencial do método hegeliano" (SF, 89), método ao qual Marx se opõe e do qual todo o movimento neohegeliano é herdeiro.

Bruno Bauer, o último dos neohegelianos tratado por Marx em *A Sagrada Família*, é, notadamente, aquele ao qual o autor dispensa maior atenção. É com Bruno Bauer, segundo Marx, que a "substancialização" característica à especulatividade ocorre de fato, ou seja, que as determinações concretas, os seres reais, são despojados de qualquer caráter de objetividade, e as abstrações resultantes daqueles são por sua vez "substancializadas", dotadas de caráter real. Nas palavras de Marx: "Eis que os objetos e pessoas se tornam 'Massa' e a 'Massa' objeto e pessoa" (SF, 118). Se, pois, o caráter de Massa, ou seja, o caráter "massivo", concreto, real, era predicado dos objetos e pessoas, com Bruno Bauer estes últimos passam a ser propriedade da categoria "Massa". A "Massa" torna-se, pois, categoria abstrata, cujos indivíduos reais que a compõem, suas ações e suas idéias – seu "espírito" –, são os mesmos ao longo do desenvolvimento histórico: aos olhos da Crítica, segundo Marx, a "Massa" do século XVI e a "Massa" do século XIX não diferem entre si. A "Massa" é, desta forma, o elemento passivo, "sem Espírito" e "sem história", como diz Marx, cuja única determinação é ser o contrário do "Espírito", ser sua "contradição imaginária".

Este "espírito" também é substancializado, sendo transformado de predicado humano – tal como o reconhece Marx – em sujeito autônomo e independente dos indivíduos que outrora o possuíam entre seus atributos. Passa a ser, pois, "Espírito", que se situa fora do mundo e, portanto, fora da "Massa", relacionando-se com ela apenas enquanto seu contrário, isto é, como entidade autônoma que a ela se opõe. Para Marx, esta relação entre o "Espírito" e a "Massa" é a caricatura crítica da concepção hegeliana de história, que substitui a história empírica, o desenvolvimento histórico concreto, pela história especulativa,

pela história do “Espírito abstrato da humanidade” (ver SF, 128) transcendente aos homens reais – que servem apenas de suporte para o desenvolvimento abstrato deste “Espírito”. A Crítica crítica empobrece, mais uma vez, a filosofia de Hegel, ao conceber a história como a relação entre “(...) alguns indivíduos eleitos [que] opõem-se, enquanto Espírito ativo, ao resto da humanidade: Massa sem Espírito, matéria” (SF, 128). Tais “indivíduos eleitos” devem ser entendidos como sendo os próprios filósofos críticos: o “Espírito”, ao contrário da filosofia hegeliana, não encarna na Massa, na humanidade, mas no seletivo grupo formado por Bauer e “consortes”, que fazem o papel de “Espírito do mundo”, “Espírito” ativo que engendra e cria toda a ação histórica – daí Bruno Bauer se dar o direito de criar a história crítica do materialismo francês, como será visto logo adiante, organizando à sua maneira os fatos reais.

O desenvolvimento histórico real é rejeitado por Bauer como sendo história da “Massa”, sendo substituído por uma “história crítica” na qual “(...) não se trata, nas ações históricas, das Massas atuantes, do ato empírico, nem do interesse empírico desse ato, mas talvez de uma ‘idéia’ que as habita” (SF, 123). A Crítica promove assim a metamorfose das relações reais, isto é, da história real, em “(...) cadeias puramente ideais, puramente subjetivas” (SF, 124), transformando conseqüentemente as lutas práticas dos homens reais, da massa real, contra as alienações de que sofrem, em combates ideais, em ações subjetivas.

Vê-se, pois, que a história deixa de ser a sucessão de eventos concretos – cujos atores são os seres concretos dotados de “massa” e “espírito” – para se tornar uma força autônoma que engendra a priori tais eventos, sendo convertida por Bruno Bauer, como o fora por Hegel, em sujeito metafísico ao qual, como dito, “(...) os indivíduos reais servem de simples suportes”. Em outras palavras, “(...) o homem existe para que a história exista” (SF, 119). A história, o resultado do desenvolvimento real das relações humanas concretas, não é senão, para Bruno Bauer, a prova de verdades já existentes – é a Verdade demonstrada – , que necessitam daquela (da história) para, nos termos hegelianos evocados por Marx, “(...)

atingir a consciência de si” (SF, 119). A relação especulativa entre a “Massa” e o “Espírito” configura-se, assim, como a única relação histórica verdadeira para os neohegelianos, relação na qual todas as contradições históricas se resolvem.

Para comprovar suas afirmações, Marx demonstra como Bauer constrói sua “versão” especulativa da história do materialismo sem respeitar os fatos concretos do modo como estes se deram. Opõe a esta “história crítica” – que encontra seus elementos na filosofia de Hegel, ou melhor dizendo, na total incompreensão da História da Filosofia deste autor – a “história profana” do materialismo, afirmando haver um abismo entre a história real e a história que se passa em virtude do “decreto” de Bruno Bauer e da Crítica. Na concepção deste filósofo, a consciência de si, “senhora do próprio destino”, é o “todo” que engendra o mundo e os acontecimentos que nele se passam; tudo encontra nesta consciência sua origem, sua explicação, sua razão de ser. Portanto, a consciência engendra também os fatos da história do materialismo. Nesta “versão” baueriana, os materialistas franceses não perceberam que os próprios movimentos reais que reconhecem não são de fato movimentos desta natureza mas sim movimentos ideais, da consciência de si, puros movimentos do pensamento, uma vez que o movimento do universo, para a filosofia especulativa, só é real enquanto movimento ideal da consciência de si, enquanto idêntico a esta. Este é, de acordo com Bruno Bauer, o erro do materialismo: não perceber que a matéria não é senão o espírito livre de qualquer materialidade, isto é, de qualquer realidade. Em outras palavras, seu erro foi não perceber “(...) que um movimento material distinto do movimento cerebral, do movimento das idéias, só existe na aparência” (SF, 212). A consequência disto tudo é que a consciência de si acaba por se tornar propriamente a “verdade do materialismo”, isto é, a história do materialismo é por ela “ditada”, é uma história a priori, especulativa. No limite, isto não significa senão afirmar, como ressalta Marx, que “(...) a verdade do materialismo é o contrário do materialismo; é o idealismo absoluto (...). A consciência de si, o espírito, é o todo. Fora dela não há nada” (SF, 211).

Bruno Bauer, como não poderia deixar de ser para um filósofo especulativo, incorre, assim, no mesmo equívoco de todo o idealismo, ao identificar consciência e ser. Por mais que o “Espírito” seja responsável por engendrar o mundo, a efetividade, as relações reais, o que parece estabelecer uma distinção entre ambos – entre “criador” e “criatura” – , esta separação é apenas aparente, uma vez que

“A consciência de si não distingue de si nada de real. O mundo, pelo contrário, é apenas uma distinção metafísica, uma quimera e uma imaginação do cérebro etéreo da consciência de si. Abole portanto a aparência, concedida por um instante, de que fora dela existe alguma coisa e, no seu ‘produto’ não reconhece nenhum objeto real, isto é, objeto que se distingue efetivamente dela” (SF, 211).

A consciência de si é, portanto, o absoluto, a existência única, fora da qual não há objetividade, uma vez que tudo é a própria consciência de si. Tudo é subjetividade, idéia, pensamento, “pura imaginação”: o mundo é apenas uma distinção metafísica sendo, em verdade, a consciência de si ela mesma. Nas palavras de Marx, Bauer não reconhece

“(…) nenhum ser distinto do pensamento, nenhuma energia natural distinta da espontaneidade, nenhuma força essencial do homem distinta do entendimento (...), nenhuma prática distinta da teoria, nenhum homem distinto do Crítico, nenhuma comunidade real distinta da universalidade abstrata, nenhum tu distinto do eu” (SF, 213).

E tudo isto, a identidade entre ideal e real, entre mundo e consciência, como bem lembra Marx, já está presente, de forma bem clara, e como visto, na Fenomenologia de Hegel; o que Bruno Bauer faz é apenas empobrecer este autor, na vã tentativa de superá-lo cabalmente.

3.3) Max Stirner

A crítica de Marx a Stirner aponta para a especulatividade presente na concepção, por parte deste último, da individualidade e de suas relações sociais, e a isto Marx dedica uma extensa parte da obra *A Ideologia Alemã*.

No que diz respeito à individualidade tal como Stirner a define, Marx afirma ser o “Eu” stirneriano não um “eu” corpóreo, mas “(...) espiritualmente engendrado por duas categorias, o ‘idealismo’ e o ‘realismo’, possuindo apenas existência especulativa” (IA, 1974, 7). A individualidade é, desta forma, desprendida do mundo e tem sua particularidade real dissolvida, de forma a tornar-se uma “construção filosófica abstrata” (ver IA, 1974, 8): os Antigos se desprendem do mundo, os Modernos se desprendem do espírito, os liberais se desprendem das pessoas, os comunistas se desprendem da propriedade, etc., como demonstra Marx. Ao contrapor Stirner a Hegel, Marx é preciso ao ressaltar que aquele consegue ser, de acordo com as próprias palavras deste autor, mais “hipócrito” do que este último, ao dar ao “Único” a aparência de ser mais do que uma construção abstrata, de ser portanto um indivíduo real, “de carne e osso” (ver IA, 1974, 10).

Bem à maneira especulativa, a atividade própria deste “Único” não poderia ser senão a atividade ideal, no caso a atividade reflexiva – pois, como comenta Marx acerca de uma citação de Stirner, “(...) a sua atividade criadora [do ‘Único’] limita-se (...) a manter, no seio do mais violento ardor, consciência desse ardor, a refletir sobre ele, a comportar-se como um Eu que reflete acerca do seu Eu real. É à consciência que ele liga arbitrariamente o título de ‘criador’. É ‘criador’ apenas na medida em que é consciente” (IA, 1974, 33) –, e sua vida torna-se apenas, como diz Marx, “reflexão pura” (ver IA, 1974, 42), não se configurando, por isto, como existência efetiva num mundo efetivo. Esta existência do “Único” no mundo, sua relação com este mundo, é definida por Marx como tendo sido despojada de todas as relações sociais reais: ele é “(...) arrancado de todas as suas condições de vida materiais,

da sua atividade, das suas condições de existência (...), é separado do mundo sobre o qual se fundamenta e do seu próprio corpo” (IA, 1974, 72-73).

Deve-se referir, pois, neste momento, a concepção especulativa que Stirner tem destas relações sociais efetivas. É necessário levar em conta, para o tratamento desta questão, que, como bem esclarece Marx, Stirner é, propriamente, entre todos os neohegelianos, “(...) quem estava menos ao corrente dos dados do mundo real, de tal forma que, nele, as categorias filosóficas perderam todo e qualquer vestígio de relação com a realidade e, portanto, todo e qualquer vestígio de sentido” (IA, 1974, 316). Para, por exemplo, explicar o nascimento da sociedade, Stirner recorre à palavra alemã “Gesellschaft” (sociedade) e explica sua origem a partir da palavra “Sal” (sala). Em sua própria argumentação, citada por Marx, “Quando uma sala tem várias pessoas, esta sala leva-as a estarem em sociedade (...). Quanto a um comércio real entre os homens, há razões para considerá-lo como independente da sociedade” (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 55). O que Stirner de fato faz é transformar a sociedade em “sociedade de salão” “(...) onde, pela idéia que fazem de salão os bons burgueses alemães, apenas é possível existirem relações verbais, excluindo-se todo o comércio real” (IA, 1974, 56), o que ocorre devido a seu desconhecimento da origem e desenvolvimento não apenas das relações reais mas, também, da linguagem referente a estas, uma vez que, como ironicamente lembra Marx, a palavra “Gesellschaft” não deriva de “Sal”, e entre o velho alemão “Sal” e o moderno francês “Salon” (salão) há “(...) um intervalo de mil anos” (IA, 1974, 56).

Isto se configura, segundo Marx, como sendo a “sinonímia etimológica” perpetrada por Stirner, que lhe serve justamente para que possa “(...) metamorfosear em relações especulativas relações reais” (IA, 1974, 56), e decorre do fato do neohegeliano tomar como sendo a própria realidade a expressão ideal desta realidade, o que lhe permite crer que lida apenas com idéias, com um “mundo de pensamentos”. Este procedimento especulativo, que Marx intitula “canonização do mundo”, consiste em extrair das relações sociais reais sua expressão ideal para em seguida transformar estas idéias no “sagrado”. As efetividades,

como a família, o Estado, etc., são tornados, portanto, exemplos do “sagrado”: “Todas estas coisas têm certamente de comum, na representação que delas tem São Sancho [Stirner], o fato de serem todas ‘o sagrado’” (IA, 1974, 65). Entretanto, ressalta Marx, tratam-se “(...) de coisas radicalmente diferentes uma da outra, e é isto que as define. Só é possível falar-se delas segundo o seu caráter específico na medida em que não se fala delas sob uma perspectiva ‘sagrada’” (IA, 1974, 65).

Um exemplo da “canonização” é a transformação da alienação real em uma fórmula abstrata, no “sagrado”: o “Não-Eu” é definido por Stirner como o que é alheio ao “Eu”, como “o” alheio; em decorrência disto, a relação de “Eu” e “Não-Eu” – ou seja, entre o indivíduo, o “Único”, e o mundo – torna-se uma relação de alienação, pois qualquer objeto exterior ao “Eu” é sua alienação. Pode-se, pois,

“(...) concluir que São Sancho tem apenas a intenção de demonstrar que todas as relações reais e os indivíduos reais, tal como são, estão alienados (...), transformando-os nesta fórmula perfeitamente abstrata: a alienação. Em vez de se aplicar a descrever os indivíduos reais com a sua alienação real e as condições empíricas desta alienação, lança mão da mesma operação, substituindo a evolução das condições puramente materiais pela simples idéia da alienação, do alheio, do sagrado” (IA, 1974, 62-63).

Stirner consegue, desta forma, segundo Marx, que tudo o que é alheio assumo “(...) o caráter de pura aparência, pura representação, de que se liberta, pura e simplesmente, recusando-a e declarando que não tem essa representação” (IA, 1974, 63). Cabe reproduzir aqui a passagem na qual Marx explicita, de modo preciso, como esta “canonização do mundo” realizada por Stirner acaba por realizar a

“(...) transformação destes conflitos práticos, ou conflitos dos indivíduos com as suas condições de vida prática, em conflitos de idéias, ou seja, em conflitos destes indivíduos com as idéias que eles inventam ou que metem na cabeça (...). (...) o

truque é muito simples. (...) São Sancho separa agora o reflexo ideal dos conflitos reais destes mesmos conflitos, tornando esse reflexo autônomo. As contradições reais, que são as do indivíduo, são transformadas em contradições do indivíduo com a sua própria representação, ou segundo a expressão mais simples ainda do próprio São Sancho, com a representação, o sagrado, em suma. Consegue, deste modo, tornar o conflito real num modelo original do reflexo ideal, na consequência desta aparência ideológica⁶ (IA, 1974, 70-71).

A solução para a alienação tal como concebida por Stirner não poderia deixar de ser mais especulativa e consiste na “apropriação” do mundo pelo “Eu”, ou seja, na transformação não apenas dos objetos, mas também das relações que tem com eles e, ainda, dos outros “Eus”, em sua propriedade. Marx explicita os passos deste procedimento: deve-se primeiramente declarar o mundo uma qualidade própria – isto é, uma qualidade do “Eu” –, o que inclui aí toda forma de relação com este mundo – a nacionalidade, a política, o Estado, o amor, etc. Tendo sido tornado uma qualidade própria do “Eu”, este mundo passa a ser sua propriedade. O “Único” torna-se, assim, “senhor absoluto” do mundo, aniquilando o caráter de “alienação” de suas relações: se, antes, tudo o que era alheio ao “Eu” era considerado sua alienação – era “o” alheio –, passa, agora, a não ser senão sua propriedade. Nas palavras de Marx, o “Eu” pode, portanto,

“(...) proclamar-se proprietário de todos os objetos que existem para si e transformar, abertamente, o mundo que o rodeia em propriedade sua, transformando-se a si próprio em proprietário, mesmo que este mundo o trate da pior maneira e o empurre para a categoria de ‘maltrapilho’, de homem dotado de riqueza puramente ideal” (IA, 1974, 83).

No exemplo oferecido por Marx, se o “Único” olha para uma loja, uma objetividade

³ Por “aparência ideológica” Marx designa aqui aparência ideal, teórica, ou, o que é o mesmo, “reflexo ideal”.

exterior a si, não hesita em torná-la sua propriedade, pois esta loja é objeto de seu olho, isto é, objeto de uma qualidade específica sua, e todos os objetos assim definidos podem ser tornados seus objetos. Mas Marx é preciso ao salientar o absurdo desta solução dada por Stirner na medida em que

“(...) o que a seus olhos se oferece, em qualidade e em quantidade, não depende somente do estado atual do mundo, mundo onde não está sem razões para estar, mas também do seu porta-moedas e da posição social que lhe advém da divisão do trabalho, e que, porventura, lhe interdiz bastantes coisas, por mais exclusivistas que sejam os seus olhos e os seus ouvidos” (IA, 1974, 81).

Esta é precisamente a concepção de “liberdade” de Stirner, isto é, o “desprendimento” do mundo real, o domínio das circunstâncias que o determinam – o que é, como bem lembra Marx, apenas a liberdade puramente imaginária do “espírito”. Nas palavras de Stirner, citadas por Marx, “Estou livre de tudo aquilo de que me desembarcei, sou possuidor de tudo aquilo que Eu tenho em meu poder ou de tudo aquilo de que disponho” (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 100); e, ainda, “Um interesse, qualquer que seja, desde que Eu não possa desfazer-me dele, escraviza-me (...). Apenas um completo desprendimento Nos permitirá sentirmo-Nos bem” (Stirner citado por Marx, IA 1974, 35). O “Único”, portanto, está livre de todos os constrangimentos e opressões reais e da alienação que determina sua relação com o mundo por sua plena “vontade”. O “Eu” indeterminado e abstrato, arrancado de todas as suas relações reais torna-se, assim, o verdadeiro homem livre. Entretanto, como bem salienta Marx ao rechaçar esta determinação de individualidade dada por Stirner,

“(...) não depende dele [do ‘Eu’] de maneira nenhuma o ‘aceitar’ ou não estas coisas - de qualquer modo não lhe é dado, mesmo que por instantes adotemos as suas hipóteses [de Stirner], escolher senão entre coisas determinadas, presentes no seu campo de existência, e que não foram instituídas pela sua individualidade

própria. Como camponês irlandês, por exemplo, não lhe resta outra escolha senão comer batatas ou morrer de fome, e mesmo essa escolha nem sempre lhe é permitida" (IA, 1974, 109).

Toda esta postura de Stirner é definida, como mencionado anteriormente numa citação de Marx, como "moralista" e "conservadora", uma vez que sua crítica se resume ao "sagrado" presente no mundo e na medida em que o neohegeliano julga ter superado os constrangimentos reais apenas por torná-los sua propriedade, alcançando, assim, a liberdade. Ao contrário, como afirma Marx, "Se ele quisesse verdadeiramente fazer crítica, a crítica profana começa exatamente onde cai por terra a pretensa auréola sagrada" (IA, 1974, 79). Stirner deveria, desta forma, ter se aplicado em estudar as condições materiais nas quais seu "Único" está inserido e pelas quais é de fato determinado, "(...) em vez de dissolver o mundo inteiro num sistema de moral teológica" (IA, 1974, 175), isto é, numa moral "impotente", ou, como define Marx, a moral "do domínio de si" – que nada mais é do que a expressão filosófica das "(...) maneiras de sentir banais, pequeno-burguesas" (IA, 1974, 30).

Percebe-se, pois, como Stirner incorre no mesmo erro dos demais filósofos neohegelianos – como afirmado por Marx nesta mesma *A Ideologia Alemã* e exposto nesta Dissertação nas considerações iniciais acerca da crítica de Marx à especulatividade característica àquela corrente filosófica – ao negligenciar "(...) muito prudentemente a tentativa de realizar um estudo da divisão do trabalho, da produção material e das trocas materiais que subordinam precisamente os indivíduos a condições sociais e a formas de atividade determinadas" (IA, 1974, 236) e, em decorrência disto, "(...) apenas inventar novas frases para interpretar o mundo existente" (IA, 1974, 236).

Para finalizar esta seção, cabe reproduzir uma exemplar passagem de *A Ideologia Alemã* na qual Marx recusa definitivamente o "ponto de partida" stirneriano – como visto, o "Único" abstrato e suas relações também abstratas com o mundo – e, ao mesmo tempo, deixa claro, mais uma vez, seus próprios pressupostos:

“Os indivíduos ‘partiram’, sempre e em quaisquer circunstâncias, ‘deles próprios’, mas eles não eram únicos no sentido de que não podiam deixar de ter relações entre si; pelo contrário, as suas necessidades, portanto a sua natureza, e a maneira de as satisfazer, tornava-os dependentes uns dos outros (relação entre os sexos, trocas, divisão do trabalho): era portanto inevitável que se estabelecessem relações entre eles. Além disso, eles relacionavam-se não como Eus puros, mas como indivíduos chegados a um determinado estágio do desenvolvimento das suas forças produtivas e das suas necessidades, e este comércio determinava, por sua vez, a produção e as necessidades; do mesmo modo, era precisamente este comportamento pessoal dos indivíduos, no seu comportamento recíproco enquanto indivíduos, que criou as relações estáveis existentes e continua permanentemente a criá-las. Entravam em relações uns com os outros, sendo o que eram, partiam ‘de si próprios’, como eram, independentemente da sua ‘concepção de vida’. Esta ‘concepção de vida’ e mesmo a concepção aberrante que é a dos filósofos só poderiam evidentemente ser determinadas pela sua vida real, em todos os casos. Verifica-se, de fato, que o desenvolvimento de um indivíduo está condicionado pelo de todos os outros, com quem se encontra em relações diretas ou indiretas; da mesma forma, as diferentes gerações de indivíduos, entre as quais as relações se estabeleceram, têm em comum o fato de as gerações posteriores estarem condicionadas na sua existência física pelas que as precederam, receberam destas as forças produtivas que acumularam e as formas de troca, o que condiciona a estrutura das relações que se estabelecem entre as gerações atuais. Em suma, verifica-se que se dá uma evolução; a história de um indivíduo considerado isoladamente não pode em caso algum estar isolada da história dos indivíduos que o precederam ou são seus contemporâneos: pelo contrário, a sua história é determinada pela deles” (IA, 1974, 300-301).

4) A crítica à especulação em Proudhon

À crítica à especulatividade presente na teoria proudhoniana Marx dedica toda a obra *A Miséria da Filosofia*, de 1847. Escrita originalmente em francês, trata-se de uma réplica à *Filosofia da Miséria ou Sistema das Contradições Econômicas* de Proudhon, redigida no ano anterior. Antes de passar à análise da mencionada obra de Marx, cabe referir uma carta escrita por ele a um amigo, o escritor russo P.V. Annenkov, em dezembro de 1846, na qual expõe suas primeiras impressões sobre a *Filosofia da Miséria*, antes mesmo de iniciar a redação de sua crítica a ela.

Logo de início Marx faz uma acusação que pode ser definida como o lineamento fundamental de sua argumentação contra Proudhon: este recorre a um “hegelianismo superficial” (ver CA, 205) justamente por não compreender o desenvolvimento histórico real. As evoluções econômicas são tomadas por ele como “(...) evoluções que operam no seio místico da idéia absoluta” (CA, 208), e cabe aos homens serem meros instrumentos dos quais se vale esta “razão eterna” (ver CA, 208) para se desenvolver: segundo Proudhon, como explicita Marx, “(...) as abstrações, as categorias, são a causa primária; são elas, e não os homens, que fazem a história” (CA, 212). Portanto, o que Proudhon oferece em suas teses, e classifica como verdadeiras descobertas no campo da economia, não é senão a história “sagrada” do desenvolvimento humano, uma “história das idéias”, nada falando acerca da origem real da divisão do trabalho, ou da conexão efetiva entre esta e a maquinaria. Com tudo isto, diz Marx, Proudhon

“(...) demonstra, claramente, que não apreendeu o vínculo que liga todas as formas da produção burguesa, que não compreendeu o caráter histórico e transitório das formas da produção em uma determinada época. O Sr. Proudhon só pode fazer uma crítica dogmática, pois não concebe nossas instituições sociais como produtos históricos e não compreende nem a sua origem nem o seu desenvolvimento” (CA, 210).

Tendo-se referido, em suas linhas gerais, a *Carta a P. V. Annenkov*, deve-se passar à análise da própria *A Miséria da Filosofia*, com a qual ficarão claras as críticas de Marx aqui apenas mencionadas.

O objetivo de Proudhon ao redigir sua *Filosofia da Miséria* era propriamente ultrapassar as teorias econômicas de Adam Smith e David Ricardo, sobretudo no que diz respeito à questão do valores de uso e de troca das mercadorias. Tais economistas, ainda que reconhecessem apenas as relações de produção burguesas como “naturais” – isto é, apenas nestas relações a riqueza é criada e as forças produtivas são desenvolvidas segundo leis da natureza, ao contrário das relações de produção feudais, tidas por eles como “artificiais” –, o que os leva a estabelecê-las como “eternas” e “imutáveis”, tinham o mérito de, ao menos, tomar como base de suas considerações estas mesmas relações efetivas reais, exprimindo-as assim em categorias e conceitos – expressões ideais estas que, por via de consequência, eram tidas também como “fixas” e “imutáveis”. Proudhon, deve-se reconhecer, avança em relação a Smith e Ricardo ao pretender explicar o movimento que engendra as relações econômicas – o que de fato não era objetivo destes teóricos. Entretanto, ao fazê-lo, parte não destas mesmas relações que tenta explicitar mas, e este é um de seus enganos fundamentais, toma como ponto de partida os próprios princípios e idéias daqueles que almejava refutar. Como bem diz Marx, “Os materiais dos economistas são a vida ativa e atuante dos homens; os materiais do Sr. Proudhon são os dogmas dos economistas” (MF, 102).

O que de fato ocorre é que Proudhon concebe as categorias que toma como ponto de partida não como a expressão teórica das relações de produção humanas que quer explicar, mas apenas como pensamentos “espontâneos”, independentes e desvinculados destas que lhes deram origem. Se, pois, a Proudhon é impossível reconhecer o movimento histórico como origem das categorias, resta a ele legar ao “movimento da razão pura” este papel. E, estando “adormecidas no ‘seio da razão impessoal da humanidade’” (ver MF, 106), cabe às categorias engendrar as próprias relações sociais de produção. Tal não é senão,

segundo Marx, e bem à maneira de toda a filosofia especulativa, tomar “as coisas ao inverso” (ver MF, 106), ou seja, crer que as relações reais sejam encarnações das idéias e pensamentos.

Tudo isto é o que permite a Proudhon afirmar que não faz “(...) uma história segundo a ordem temporal, mas segundo a sucessão das idéias” (Proudhon citado por Marx, MF, 102), e é justamente de ter descoberto “(...) a sua sucessão lógica [dos conceitos] e a sua série no entendimento” (Proudhon citado por Marx, MF, 102) que ele se orgulha. A história passa a ser, assim, em sua “versão” proudhoniana, a sucessão da manifestação das categorias. E, como consequência, todo o movimento histórico da produção humana, todas as relações sociais que constituem este movimento, não se passam senão “no éter puro da razão” (ver MF, 110).

Tendo sido postulada como fonte e origem da história, deve-se apresentar como a “razão” desempenha este seu papel. Entra aqui o “sub-hegelianismo” de Proudhon, pois, como detecta Marx,

“A razão impessoal, não tendo fora de si nem terreno sobre o qual possa pôr-se, nem objeto ao qual possa opor-se, vê-se forçada a uma cambalhota, pondo-se, opondo-se e compondo-se – posição, oposição, composição. Para falar grego, temos a tese, a antítese e a síntese. Quanto aos que desconhecem a linguagem hegeliana, dir-lhes-emos a fórmula sacramental: afirmação, negação e negação da negação (...); trata-se da linguagem desta razão tão pura, separada do indivíduo” (MF, 103).

Da mesma forma que, de maneira especulativa, as relações reais foram reduzidas a meras categorias lógicas – o que, segundo Marx, é precisamente fazer “abstração” das determinações reais que compõem estas relações, e não, segundo era o intuito de Proudhon, fazer “análise” das mesmas –, reduz-se, também, o movimento de produção e desenvolvimento destas relações reais a um movimento puramente formal, à “fórmula

puramente lógica do movimento” (ver MF, 104), ao movimento puro de uma razão pura, que explica todas as coisas e as provê de movimento. Desta maneira,

“Reduzidas todas as coisas a uma categoria lógica e todo movimento, todo ato de produção ao método, a conseqüência natural é a redução de qualquer conjunto de produtos e de produção, de objetos e de movimento a uma metafísica aplicada. O que Hegel fez em relação à religião, ao direito, etc., o Sr. Proudhon procura fazer em relação à economia política” (MF, 104).

E é nisto que consiste a “metafísica da economia política” de Proudhon, isto é, a aplicação do método especulativo hegeliano à economia, ainda que esta “dialética” hegeliana seja reduzida por Proudhon a “proporções mesquinhas” (ver MF, 105).

Deve-se passar neste momento à compreensão de um dos pontos fundamentais desta “dialética proudhoniana”, com o objetivo de esclarecer a afirmação marxiana segundo a qual “Da dialética de Hegel, o Sr. Proudhon só tem a linguagem. O movimento dialético, para ele, é a distinção dogmática entre o bom e o mau” (MF, 108). Na medida em que o mundo para Proudhon se resume em categorias, todo o problema a ser resolvido consiste em conservar o lado “bom” e eliminar o lado “mau” destas mesmas categorias. Esta é justamente a “contradição” inerente a cada categoria econômica, isto é, a luta entre seu lado positivo e seu lado negativo. A categoria da “escravidão”, mencionada em *A Miséria da Filosofia*, tem como seu lado “bom” o fato de que sem ela não seria possível a existência da indústria moderna, pois, é certo, a escravidão valorizou colônias, que por sua vez criaram o comércio universal, condição da grande indústria; a escravidão também é um dos pilares da América do Norte, um país progressista sem o qual ocorreria a anarquia e a completa decadência do comércio e da civilização modernos. Uma outra categoria que também pode ser apontada como exemplo é a “divisão do trabalho”, cujo lado “bom” consiste, segundo Proudhon, no modo pelo qual ela realiza a igualdade das condições e das inteligências, e

cujo lado “mau” é ter se tornado instrumento da miséria. Cumpre, portanto, conservar o lado positivo de cada categoria e liquidar o lado negativo.

O exemplo da categoria da “concorrência” é o mais indicado para que se possa compreender de maneira precisa a especulatividade presente na teoria de Proudhon. Segundo este autor, o lado positivo da concorrência consiste no fato de ser essencial para o trabalho, uma vez que ela é necessária ao advento da igualdade, princípio este de extrema relevância em sua teoria econômica. O lado “mau” consiste no fato de engendrar a miséria e subverter as noções de equidade e justiça, em suma, de levar as coisas ao ponto de sua auto-destruição. O problema a resolver é, portanto, destruir este lado negativo da concorrência sem eliminar, porém, seu lado positivo. E este equilíbrio só seria garantido com a ação da polícia, isto é, em decorrência de “decretos” e “ordens”. O que Marx detecta nestas afirmações de Proudhon não é senão o estabelecimento da necessidade e eternidade da concorrência, e isto decorre precisamente de seu desconhecimento do desenvolvimento real da produção humana e, por conseguinte, da origem da concorrência, a saber, sua vinculação ao desenvolvimento real dos homens do século XVII, tal como afirmado por Marx. Ao contrário de Marx, portanto, Proudhon faz da concorrência “(...) uma necessidade da alma humana” (MF, 138), transformando-a no “(...) modo atual de ser livre” (MF, 139). Cabe ao “monopólio” ser a categoria a corrigir os inconvenientes da concorrência, sendo mesmo seu oposto “natural”, segundo o próprio Proudhon. Mas, novamente, Marx detecta mais um engano de Proudhon, também decorrente de seu desconhecimento da história real: se, por um lado, de fato o monopólio moderno é engendrado pela concorrência, esta é por sua vez – e isto passa despercebido a Proudhon – uma consequência do que Marx chama de “monopólio feudal”.

Assim se dá todo o movimento histórico para Proudhon, a saber, a permanente sucessão de categorias, uma tendo a capacidade de corrigir os inconvenientes da outra: os impostos corrigem os inconvenientes do monopólio, a balança comercial os inconvenientes dos impostos e assim por diante, numa harmônica “série no entendimento” – o que não resulta

senão, segundo a análise de Marx, numa mistura de contradições e antídotos de contradições –, constituindo assim o *Sistema das Contradições Econômicas* proudhoniano, ou, nas precisas palavras de Marx, uma “metafísica da economia política”.

Com este primeiro capítulo, o que se objetivou foi a exposição das linhas mestras da crítica de Marx ao fundamento da filosofia especulativa – a despeito das particularidades presentes na teoria de cada um dos filósofos em questão –, qual seja, o reconhecimento da idéia como única realidade existente e como princípio que engendra o mundo e as relações que nele ocorrem. E o que Marx descarta é precisamente esta identificação entre ser e pensamento promovida pela especulação, reconhecendo, de modo contrário, a prioridade da efetividade em relação à idéia. No que diz respeito aos homens, trata-se de afirmar o caráter objetivo tanto de seu ser quanto de sua atividade própria, fundamentalmente prática e sensível, no interior da qual o pensamento – ou a consciência, ou, ainda, a atividade ideal – está inserido. No próximo capítulo, tratar-se-á de demonstrar o que Marx compreende como sendo o complexo da atividade produtiva dos homens e qual o papel do pensamento neste complexo.

CAPÍTULO 2

A CENTRALIDADE DA ATIVIDADE HUMANA

1) A atividade humana: determinações gerais

O objetivo central desta primeira seção do Capítulo 2 é apresentar a determinação marxiana da atividade humana tal como esta se forma ao longo dos textos compreendidos no período de 1843 a 1848. De fato, é nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e em *A Ideologia Alemã* que se encontram as assertivas fundamentais a este respeito, mas como exigência de uma pesquisa que pretende se ater aos textos marxianos e desvendar seus nexos próprios torna-se necessário demonstrar como a atividade humana é tematizada ao longo do referido período para que se possa compreender em que medida as afirmações iniciais, feitas nos *Manuscritos*, são aprofundadas e desenvolvidas com maior ou menor precisão nos textos subseqüentes, e mesmo para que se possa detectar as mudanças em sua conceituação – como, por exemplo, atividade vital livre e consciente, nos *Manuscritos*, ou como atividade humana sensível, ou *praxis*, nas *Teses ad Feuerbach*.

Como visto no Capítulo 1, os lineamentos fundamentais da ruptura de Marx com a filosofia especulativa dizem respeito aos procedimentos característicos àquela corrente de pensamento, a saber, a recusa da objetividade como característica do ser em geral e especialmente do ser do homem, a determinação da atividade humana como atividade exclusivamente ideal, e, conseqüentemente, o reconhecimento da história como puro movimento do conceito. Em contrapartida, Marx afirma o caráter objetivo tanto do ser natural quanto do homem e a atividade deste último como fundamentalmente objetiva e sensível, cujo desenvolvimento constitui a história.

O primeiro texto do período de formação do pensamento de Marx que versa sobre a atividade humana é o conjunto de manuscritos redigidos pelo autor em 44 e postumamente intitulados *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. De início, deve-se compreender – e aqui retomar-se-ão algumas afirmações feitas no Capítulo 1, mais precisamente na seção dedicada à crítica à especulação em Hegel – o reconhecimento marxiano do homem como ser sensível, ou seja, como ser que possui entre suas determinações próprias a objetividade, o que é confirmado tanto pela necessidade que ele tem de outras objetividades fora de si para que possa exteriorizar suas “forças essenciais objetivas reais” (ver MEF, 136) quanto pelo fato de ser ele mesmo objeto da manifestação da força vital de outros seres. Como afirma Marx, “Ser objetivo, natural, sensível, é a mesma coisa que ter fora de si objeto, natureza, sentidos ou que ser si próprio objeto, natureza, sentidos para um terceiro” (MEF, 137).

Como ser objetivo dotado de atividade objetiva – e tal não poderia ser diferente pois, segundo Marx, “O ser objetivo age de uma maneira objetiva e ele não agiria objetivamente se a objetividade não estivesse incluída na determinação de sua essência” (MEF, 136) –, o homem é também um ser passivo, na medida em que carece de objetos exteriores a si através dos quais possa exercer esta sua atividade, isto é, manifestar e exteriorizar suas forças vitais e confirmar sua vida. Nas palavras de Marx, já citadas no referido Capítulo 1, “A paixão é a força essencial do homem que tende energeticamente em direção a seu objeto” (MEF, 138).

Entretanto, “(...) o homem não é somente um ser natural, ele é também um ser natural humano” (MEF, 138), afirma Marx, e isto significa dizer que a atividade vital humana não se caracteriza somente como atividade objetiva, na medida em que é também uma “atividade vital consciente” (ver MEF, 63), ou seja, é objeto da consciência e da vontade humanas. Isto é exatamente o que distingue a atividade puramente instintiva dos animais e a atividade propriamente humana: ao contrário dos animais, que se identificam com sua atividade vital – ou seja, produzem apenas o que necessitam de imediato, ou produzem de

forma limitada, “unilateral” (ver MEF, 64) –, no homem a atividade é permeada pela presença da consciência e da vontade, e justamente por isto sua atividade é livre, vale dizer, liberta das determinações naturais imediatas e da mera necessidade física. Nas palavras de Marx, “(...) o produto do animal faz diretamente parte de seu corpo físico, ao passo que o homem enfrenta livremente seu produto” (MEF, 64). É justamente por ser dotado de atividade livre e consciente, e não de atividade puramente instintiva e limitada, que o homem se alça à universalidade, isto é, produz não só para si próprio mas também para o conjunto dos outros homens, para todo o gênero, chegando mesmo a reproduzir a própria natureza. O homem se distancia, desta forma, da natureza, e se constitui a si mesmo como um ser genérico, rompendo as barreiras de um ser meramente natural e das determinações desta ordem. Como asserta Marx, “O modo de atividade vital contém todas as características de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre, consciente, é o caráter genérico do homem” (MEF, 62). O caráter genérico do homem é, pois, constituído pelo modo específico de sua atividade, a saber, uma atividade cujo resultado é produzido pelo gênero humano e destinado ao gênero humano, que cria para este gênero um mundo próprio com determinações próprias, vale dizer, um mundo humano e determinações humanas, o que é afirmado por Marx na seguinte passagem:

“É precisamente ao elaborar seu mundo objetivo que o homem começa pois a fazer realmente sua provas de ser genérico. Esta produção é sua vida genérica ativa. Graças a esta produção, a natureza lhe aparece como sua obra e sua realidade. O objeto do trabalho é pois objetivação da vida genérica do homem: pois ele não se duplica de uma forma somente intelectual, como é o caso na consciência, mas ativamente, realmente, e ele se contempla pois a si mesmo num mundo que ele criou” (MEF, 64).

De acordo com a citação apresentada, vê-se que a natureza aparece ao homem “como sua obra e sua realidade”. Isto não significa afirmar, entretanto, que a natureza exista

apenas na medida em que o homem se relacione com ela, pois deve-se ter bem claro que o mundo sensível é reconhecido por Marx como existindo independentemente de ter sido ou não objeto da atividade vital humana. O contrário seria negar toda a argumentação de Marx apresentada nestes mesmos *Manuscritos*, na qual o autor reconhece a objetividade dos seres sensíveis e também a do próprio homem enquanto ser sensível. De fato, a natureza é caracterizada por Marx como a “matéria” (ver MEF, 58) na qual a atividade humana se realiza, o que fica claro na seguinte afirmação do autor: “O trabalhador não cria sem a natureza, sem o mundo exterior sensível” (MEF, 58). Cabe a este “mundo exterior sensível”, portanto, oferecer tanto os meios de realização do trabalho – na medida em que fornece os objetos através dos quais o homem pode exteriorizar e manifestar suas forças essenciais – quanto os meios de subsistência física do trabalhador. A atividade vital humana deve ser reconhecida desta forma como mediação na relação entre o homem e a natureza que o faceia, como transformação dos objetos naturais em objetos adequados ao homem, em objetos “humanizados”. O que Marx assevera, portanto, é que todos os objetos sobre os quais incide a atividade humana são por ela transformados em objetividades “humanizadas”, tornando-se por isto obra e realidade humanas. Em suma, é errôneo afirmar, se se segue a argumentação marxiana, que o mundo sensível exista apenas quando e se mediado pela atividade humana, mas é correto sustentar que, tão logo seja mediado por esta atividade, ele passa a ser, conseqüentemente, mundo sensível humano.

Cabe ainda salientar que a atividade humana é, além de livre e consciente, determinada também como atividade social, isto é, uma atividade que os homens efetivam em conjunto. Como diz Marx, atividade e gozo, ou fruição, humanos são “(...) atividade social e gozo social” (MEF, 89), atividade e gozo coletivos, quer dizer, “(...) atividade e gozo que se exprimem e se verificam diretamente em sociedade real com outros homens” (MEF, 89). A manifestação e a confirmação da vida humana, que se dão através da atividade vital dos homens, são, pois, “(...) uma manifestação e uma afirmação da vida social” (MEF, 90) – o

que torna lícito afirmar que a única diferença entre a vida individual e a vida genérica do homem é que aquela se configura como um modo mais particular desta.

Somente em sociedade, portanto, se dá “(...) o acabamento da relação entre homem e natureza” (MEF, 89), precisamente porque tal relação não ocorre senão pela mediação da atividade vital livre e consciente do homem, atividade cujo caráter é necessariamente social. A natureza só se torna adequada ao gênero humano, só se torna natureza “humanizada”, pois, por meio da interatividade livre e consciente dos homens. Como diz Marx nesta precisa passagem dos *Manuscritos*,

“A essência humana da natureza não existe senão para o homem social; pois é somente na sociedade que a natureza é para ele liame com outro homem, como existência dele mesmo para outro e do outro para ele, bem como elemento vital da realidade humana; não é senão aí que ela é para ele o fundamento de sua própria existência humana. Não é senão aí que sua existência natural é para ele sua existência humana e que a natureza é tornada para ele homem. Portanto, a sociedade é o acabamento da unidade essencial do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo acabado do homem e o humanismo acabado da natureza” (MEF, 89).

Pelo que foi afirmado, torna-se claro que é pela mediação da interatividade humana que a relação essencial entre homem e natureza se dá de forma “acabada”, quer dizer, de forma plena: tanto a natureza é tornada natureza humana – e isto é propriamente o “humanismo acabado da natureza”, ou o devir pleno da natureza em natureza humana – quanto o homem rompe com as determinações imediatamente naturais e cria para si novas determinações humanas e sociais, ou seja, que sua natureza é transformada em natureza humana – o que é de fato o “naturalismo acabado do homem”. Nas palavras de Marx, “Vê-se como o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo (...) não perdem sua

oposição, e conseqüentemente sua existência enquanto contrários do gênero, senão no estágio da sociedade” (MEF, 94).

A relação humana com a natureza não se dá, entretanto, de forma sempre linear, na medida em que difere em graus de desenvolvimento e complexidade – seja no sentido de enriquecimento ou de empobrecimento. Quanto maior o grau de complexidade da relação humana com o mundo sensível, quanto mais “humanizado” este mundo se torna, quanto “(...) maior é o campo da natureza não-orgânica da qual ele [o homem] vive” (MEF, 62), mais “universal” e rico é o homem. Em contrapartida, quanto mais pobre e embrutecida for esta relação, quanto menos mediatizada for a natureza, mais limitado é o homem que com ela se relaciona. Percebe-se como não só a natureza é tornada adequada ao homem pela mediação da atividade livre e consciente mas também o próprio homem o é, ou seja, mais ele é tornado “humano”, mais ele é “universal”, vale dizer, mais ele se desprende de suas determinações imediatamente naturais. É exatamente isto que Marx afirma ao sustentar que “Nem a natureza em sentido objetivo nem a natureza em sentido subjetivo existem imediatamente de uma maneira adequada ao ser humano” (MEF, 138). Há, portanto, dois pólos sendo transformados na interação entre homem e natureza. De um lado, a realidade se torna realidade humana, isto é, os objetos se configuram como sendo a exteriorização e a realização das forças essenciais objetivas do homem, como sendo a objetivação do homem, como sendo a confirmação de seu caráter e de sua realidade objetiva: “(...) ele mesmo se torna objeto” (MEF, 92). Por outro lado, tomando as coisas “subjetivamente”, para utilizar as palavras do próprio Marx (ver MEF, 93), o homem desenvolve e aprimora suas forças essenciais através da relação que trava com o mundo. As capacidade humanas, os sentidos humanos, tanto os “sentidos espirituais” (ver MEF, 93), ou teóricos – a capacidade de pensar, ou o atributo humano da consciência –, quanto os “sentidos práticos” (ver MEF, 94) – como os ditos cinco sentidos, tato, olfato, etc., e também a vontade, o amor, entre outras disposições e afecções humanas –, em suma, a “humanidade dos sentidos” (ver MEF, 94)

“(…) não se formam senão graças à existência de seu objeto, graças à natureza humanizada” (MEF, 94).

Em um exemplo dado por Marx, a mais bela música só tem sentido e só pode ser plenamente compreendida por um “ouvido musical” (ver MEF, 93), quer dizer, por um homem que desenvolveu e aprimorou, em suma, enriqueceu sua capacidade e seu sentido para a fruição musical, o que só se dá na medida em que a música surge para ele como objeto de seus sentidos e na medida em que ele se relaciona de forma cada vez mais complexa com ela. Ao contrário, para um homem que está prestes a morrer de fome sua relação com o alimento se dá da forma mais “bestial” e empobrecida possível, apenas como “atividade nutritiva animal” (ver MEF, 94), de forma limitada portanto, na medida em que para este homem não foi possível configurar de modo precisamente humano os sentidos e disposições referentes à fruição de tal objeto – o alimento. Como diz Marx, “Os sentidos que são ainda prisioneiros da necessidade prática grosseira não tem senão uma significação limitada” (MEF, 94). De fato, deve-se dizer que aquele homem faminto apenas “devora” o alimento, ao contrário do homem ao qual é possível “fruir” a música. Como bem afirma Marx,

“(…) é somente graças à riqueza objetivamente desenvolvida da essência humana que a riqueza da faculdade subjetiva de sentir do homem é, primeiramente, seja desenvolvida, seja produzida, que um ouvido se torna musical, que um olho percebe a beleza da forma, em suma que os sentidos tornam-se capazes de gozo humano, tornam-se sentidos que se afirmam como forças essenciais do homem” (MEF, 93).

O modo pelo qual se dá a relação entre o homem e o mundo depende, assim, tanto do grau de desenvolvimento das forças essenciais humanas quanto do grau de desenvolvimento do mundo humano que lhe faz face. A forma pela qual ocorre a objetivação humana, ou a manifestação das forças essenciais objetivas humanas, depende da natureza destas forças – na medida em que cada uma delas se objetiva de acordo com sua

particularidade – e de seu patamar de complexidade. E estas forças essenciais humanas se complexificam graças ao grau de desenvolvimento das objetividades com as quais se relaciona. Vê-se, pois, como a objetivação humana e a apropriação humana da objetividade estão em relação de determinação recíproca, pois:

(1) tanto o desenvolvimento da riqueza objetiva do homem é necessário para determinar o modo e o grau da apropriação humana desta riqueza – apropriação esta que se dá através das forças essenciais próprias do homem, entre elas a atividade, a contemplação, o pensamento, a vontade, o amor, os “cinco sentidos” humanos, etc., e muitas outras;

(2) quanto a riqueza destas suas forças essenciais é necessária para determinar o modo e o grau de sua objetivação, ou seja, de sua manifestação e exteriorização – que se dá, assim como a apropriação, tanto de forma teórica quanto de forma prática.

Pode-se neste momento compreender o sentido da afirmação marxiana segundo a qual “(...) as sensações, as paixões, etc. do homem não são somente determinações antropológicas em sentido estrito, mas são verdadeiramente afirmações ontológicas essenciais” (MEF, 119). Isto não é senão negar que as sensações e paixões humanas sejam determinações estritamente subjetivas ou psicológicas, isto é, reduzidas à “interioridade” do homem, para afirmar, de modo muito mais completo, que são determinações ontológicas, pois são sim capacidades e sentidos subjetivos humanos, mas que só são constituídos e só se afirmam e se manifestam na relação com a objetividade sensível. O que Marx reconhece é, em suas próprias palavras, a “essência ontológica da paixão humana” (ver MEF 119), vale dizer, reconhece a necessidade da relação com o mundo exterior para que as paixões e toda a subjetividade do homem possa ser desenvolvida e complexificada. Reconhece, pois, o caráter essencialmente objetivo da subjetividade humana. É o que permite a Marx afirmar que a existência objetiva e a “história da indústria” (ver MEF, 95) – isto é, o conjunto da produção objetiva humana, ou a “relação histórica real do homem com a natureza” (ver MEF, 96) – são “(...) o livro aberto das forças humanas essenciais, a psicologia do homem concretamente presente” (MEF, 95). Ou seja, se se quer compreender a subjetividade do

homem e o desenvolvimento da mesma ao longo da história, é imperativo compreender também o modo e a forma como se dá a produção humana objetiva, a objetivação das forças essenciais deste homem que não se reduz a uma subjetividade pura, mas se caracteriza como subjetividade existente num ser objetivo, que por isto se manifesta de modo igualmente objetivo. Um estudo adequado da subjetividade humana não pode nunca, portanto, perder de vista seu desenvolvimento concreto, a riqueza objetivamente desenvolvida de sua atividade, sob pena de nunca se tornar "(...) uma ciência real e verdadeiramente rica de conteúdo" (MEF, 95).

Tendo sido analisadas as determinações da atividade humana nos *Manuscritos*, cumpre passar a uma breve análise do mesmo tema nas *Teses ad Feuerbach*, redigidas no ano seguinte, e a partir das quais comprovar-se-á que as determinações apresentadas em 1844 são sumariamente confirmadas por Marx um ano depois.

Fica claro nas mencionadas *Teses* que o autor afirma e reafirma a centralidade da noção de "atividade prática, humano-sensível" (ver TF, 13) – termos usados pela primeira vez até então – para o materialismo tal qual por ele concebido, em franca oposição ao materialismo de Feuerbach. Segundo Marx, e de acordo com o conteúdo da 1ª, da 5ª e da 9ª teses, os objetos sensíveis devem ser compreendidos como produtos desta atividade humana sensível, atividade fundamentalmente objetiva – e não, como determina Feuerbach, uma atividade totalmente ideal ou teórica. A relação entre o sujeito e o objeto não se dá senão pela mediação da atividade prática peculiar àquele: é precisamente a esta atividade que se deve tanto a modificação das circunstâncias como a alteração do próprio homem, o que é ressaltado na 3ª tese. Tal é confirmado e desenvolvido na tese de número 6: na medida em que tem seu ser modificado por sua atividade específica, atividade esta que caracteristicamente se dá como interatividade social, nada mais correto do que afirmar que o ser do homem, ou sua essência, é propriamente o conjunto de suas relações sociais. O gênero humano não é, portanto, como afirma Feuerbach, uma ligação interna e natural aos indivíduos, mas, ao contrário, emerge a partir da interatividade prática dos homens. Ou,

como afirmado nos *Manuscritos*, a sociedade não deve ser fixada como uma abstração face ao indivíduo (ver MEF, 90), e, nas palavras de Marx nesta 6ª tese: "(...) a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular" (TF, 13).

Se, portanto, em 1844, a atividade humana era definida como atividade objetiva, material, como responsável pelo engendramento e modificação não apenas de objetividades sensíveis, da natureza sensível, mas do próprio homem ele mesmo – de sua transformação de ser natural em ser social, ou genérico –, no ano seguinte, com as *Teses*, o mesmo será reafirmado: a atividade peculiar ao homem – agora nomeada atividade humana sensível, ou prática, ou *praxis* – engendra e transforma a objetividade, ou, em outros termos equivalentes apresentados, a realidade, a sensibilidade, fazendo o mesmo com a própria essência humana, definida não como uma abstração mas como o próprio conjunto das relações interindividuais.

São evidentes as semelhanças entre as asserções feitas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e nas *Teses ad Feuerbach*. No texto subsequente a estes, *A Ideologia Alemã*, Marx de fato reafirma os lineamentos apresentados anteriormente, mas deve-se atentar para o caráter de maior precisão dos mesmos.

Como reconhece Marx logo nas primeiras páginas de *A Ideologia Alemã*, a ação dos indivíduos reais é justamente o pressuposto fundamental da história humana. Nesta medida, o primeiro ato desta história é a produção, por parte dos "indivíduos humanos vivos" (ver IA, 1996, 27), de seus "meios de vida" (ver IA, 1996, 27), com o objetivo de satisfazer suas necessidades mais vitais. Como afirma Marx, "(...) os homens devem estar em condições de viver para poder 'fazer história'" e, "(...) para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais" (IA, 1996, 39).

Entretanto, a produção pelo homem de seus "meios de vida" não deve ser reduzida à mera reprodução física imediata, tal como pode ser definida a atividade animal – ainda que de início a produção apareça como satisfação das necessidades vitais mais imediatas: comer, beber, etc. –, consistindo antes na produção de um determinado modo de viver, que

engloba todos os âmbitos da existência humana, pois é precisamente em decorrência desta produção de sua vida que os homens se distinguem dos animais – e não pela consciência ou pela religião, como concebe a filosofia neohegeliana, a qual se dirige a argumentação de Marx na referida obra. De fato, é a ação humana que acarreta a modificação, no curso da história, dos fundamentos naturais não só dos indivíduos – como, por exemplo, sua constituição corporal – mas, também, da própria natureza ela mesma – ou das condições geológicas, climáticas, etc. É ao se distanciarem da determinação e dos limites puramente naturais, através da produção e da manifestação de sua vida, que os homens constroem para si novos limites e determinações, agora propriamente humanos. É através da atividade material, da manifestação e produção de sua vida, pois, que os homens se constituem enquanto tais. Nas palavras de Marx,

“Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (IA, 1996, 27-28).

Tomando como base a afirmação reproduzida pode-se também compreender a sentença de Marx segundo a qual a “verdadeira riqueza dos indivíduos” (ver IA, 1996, 54) depende de forma direta da riqueza desenvolvida de suas relações reais, ou seja, que o modo e o grau de complexidade das relações sociais, nas quais se dá a produção e reprodução da vida humana, determina a exata medida da complexidade e riqueza dos indivíduos nela envolvidos. A forma como os indivíduos produzem e os objetos que daí resultam, ou em outras palavras, o modo “(...) como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade” (IA, 1996, 36), determina o próprio ser destes indivíduos, ou seja, determina o que eles de fato são.

O movimento de satisfação de necessidades, criação de novas necessidades, que por sua vez serão saciadas e criarão outras mais, e assim por diante, movimento este que tem como núcleo motor a produção material dos meios de vida dos homens através da ação que lhes é peculiar, e através do qual o homem se relaciona com a natureza, modificando-a e modificando a si próprio, é o que Marx denomina propriamente de história:

“A história nada mais é do que a sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; ou seja, de um lado, prossegue em condições completamente diferentes a atividade precedente, enquanto, de outro lado, modifica as circunstâncias anteriores através de uma atividade totalmente diversa (IA, 1996, 70).

Fazendo referência às afirmações feitas por Marx anteriormente nos *Manuscritos* e utilizando os termos característicos desta obra, percebe-se, pois, claramente, em *A Ideologia Alemã*, a presença da produção da vida humana, do gênero e para o gênero, através da atividade objetiva livre e consciente que lhe é peculiar, e a decorrente humanização da natureza, tanto daquela que circunda o homem quanto de seus próprios fundamentos naturais. Ou, nos termos das *Teses ad Feuerbach*, o reconhecimento da sensibilidade, da realidade, como produto da atividade humano-sensível, que é responsável na mesma medida por alterar tanto as circunstâncias quanto os próprios homens eles mesmos. Todos estes lineamentos acerca da atividade humana encontram-se, ainda que denominados de forma diferente, como demonstrado, em *A Ideologia Alemã*. Entretanto, deve-se atentar para o fato de que, como dito, nesta obra tais lineamentos aparecem apresentados de forma mais precisa: surgem termos como “forças produtivas”, “intercâmbio social”, etc. Marx determina de modo muito mais específico o âmbito no qual ocorrem as relações sociais, isto é, as relações de produção e reprodução da vida humana, a sociedade civil: esta abrange toda a vida industrial e comercial dos indivíduos, o que significa dizer que ela aglutina, no interior de

uma determinada fase social, tanto o desenvolvimento das forças produtivas quanto o intercâmbio dos indivíduos, sendo que o modo de realização deste último é condicionado por aquele desenvolvimento. Dito de outra forma, em cada fase social as condições do intercâmbio dos indivíduos correspondem ao conjunto das forças produtivas, tanto aquelas em desenvolvimento quanto aquelas herdadas. O movimento da história não é senão, desta forma, a série formada pela concatenação das diferentes formas de intercâmbio. Mas, como assevera Marx, este movimento não se dá de maneira uniforme: ocorrem então as colisões e revoluções da história, que têm origem "(...) na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio" (IA, 1996, 115) a elas conectada: aquelas se desenvolvem de tal forma que passam a ser forças propriamente "destrutivas", o que impulsiona a transformação e modificação das relações de intercâmbio.

Não se trata, no entanto, de desenvolver neste momento de forma pormenorizada o que foi apenas introduzido no parágrafo anterior – tal será feito, na medida em que for de interesse e relevância para o tratamento do tema central desta Dissertação, nas próximas seções deste Capítulo 2, a saber, "O trabalho alienado" e "A emancipação humana" –, pois considera-se ter demonstrado como Marx determina de forma mais precisa na obra *A Ideologia Alemã* suas considerações acerca da produção da vida humana por meio da atividade material dos indivíduos.

Para finalizar o tratamento da determinação marxiana da atividade humana, cabe referir dois textos posteriores a *A Ideologia Alemã*, a saber, tanto a carta escrita por Marx a P.V. Annenkov, já analisada nesta Dissertação, quanto *A Miséria da Filosofia*, escrita por Marx logo após a redação daquela carta e também já mencionada anteriormente. Ambos os textos não fazem senão reiterar as afirmações marxianas apresentadas, mas ainda assim é interessante comprovar e demonstrar a coerência do autor ao longo do período pesquisado para esta Dissertação – 1843 a 1848. De *A Miséria da Filosofia* pode-se reproduzir a censura de Marx a Proudhon quando aquele afirma que "O Sr. Proudhon ignora que toda a história não é mais que uma transformação contínua da natureza humana" (MF, 138). Da *Carta a P.*

V. *Annenkov* pode-se salientar as afirmações de Marx segundo as quais as relações materiais formam a base de todas as demais relações humanas, e que aquelas não são mais do que as formas necessárias nas quais se realiza a atividade do homem, na medida em que, como diz Marx, esta atividade "(...) é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente" (CA, 207). Novamente nas palavras do autor:

"O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher, livremente, esta ou aquela forma social? Nada disto. A um determinado estágio de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases de desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma determinada sociedade civil" (CA, 206).

2) O trabalho alienado

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* oferecem o maior manancial de determinações acerca do trabalho alienado, isto é, da atividade produtiva humana tal como ela ocorre no regime da propriedade privada. Nesta obra, Marx aponta a grave falha da economia política clássica no tratamento da questão: expor o processo material de produção da vida humana no estágio da propriedade privada – isto é, no capitalismo – exprimindo tal processo em leis e fórmulas gerais sem, no entanto, explicitar sua origem e desenvolvimento, o que culmina na afirmação do trabalho em geral como essência subjetiva da propriedade privada. Marx, por sua vez, segue um caminho oposto: parte da propriedade privada como um "fato

econômico atual” (ver MEF, 57) para em seguida explicar sua gênese como decorrência da alienação da atividade humana. Em outras palavras, o autor demonstra como, sob o jugo da produção capitalista, “o trabalhador se torna mais pobre quanto mais produz riqueza (...). O trabalho não produz apenas mercadorias; ele se produz a si mesmo e produz o trabalhador enquanto mercadoria” (MEF, 57). Em suma, “(...) que a miséria do trabalhador está em razão inversa à potência e grandeza de sua produção” (MEF, 55).

Relembrando o que foi exposto na seção anterior desta Dissertação, pode-se afirmar que, segundo as asserções feitas por Marx nos *Manuscritos*, o homem manifesta e exterioriza suas forças essenciais próprias precisamente através da criação e transformação de objetos sensíveis. Entretanto, “no estágio atual da economia” (ver MEF, 57), vale dizer, no capitalismo, o objeto produzido pela atividade do homem “(...) o afronta como um ser estranho, como uma potência independente do produtor” (MEF, 57). A objetivação do homem através de sua atividade produtiva peculiar, a atividade livre e consciente, aparece, pois, “(...) como perda do objeto, ou a servidão a ele” (MEF, 57). Esta escravidão do homem pelo objeto produzido por sua atividade se mostra, como ressalta Marx, sob um duplo ponto de vista: o homem deve ao objeto tanto a possibilidade de sua existência enquanto trabalhador – pois, como visto na seção anterior, o homem necessita de objetividades para manifestar sua força essencial, isto é, o objeto é o meio de subsistência de seu trabalho – quanto a possibilidade de sua existência enquanto sujeito físico – na medida em que, também como já apresentado, ele necessita do objeto como meio de sua subsistência física. O cúmulo desta escravidão, como aponta Marx, aparece no fato de que ao homem que trabalha “(...) somente sua qualidade de trabalhador lhe permite se conservar ainda enquanto sujeito físico, e que não é mais do que enquanto sujeito físico que ele é trabalhador” (MEF, 58-59). Em suma, o que deve ser compreendido é que a confirmação da vida humana pelo engendramento de objetividades sensíveis através da atividade que lhe é específica se torna, sob o jugo do capital, a própria perda deste objeto por ele produzido,

seja na forma de objetos necessários à manutenção de sua vida, seja na forma de objetos necessários à realização de seu trabalho.

Porém, ainda que a alienação apareça primeiramente como perda do objeto produzido, ou, como diz Marx, no resultado da produção, de fato ela ocorre já no próprio ato de produzir, “(...) no interior da atividade produtiva ela mesma” (MEF, 60). De acordo com o autor:

“Se, portanto, o produto do trabalho é a alienação, a produção ela mesma deve ser a alienação em ato, a alienação da atividade, a atividade da alienação. A alienação do objeto do trabalho não é senão o resumo da alienação, da perda, na atividade do trabalho ela mesma” (MEF, 60).

E em que consiste, assim, a alienação da atividade produtiva humana, o trabalho alienado? Em direção oposta à economia política, que afirmava a alienação como atributo essencial do trabalho, Marx sustenta que ela – a alienação – é, antes de mais nada, exterior à atividade produtiva do homem, não pertencendo à sua essência, sendo uma ocorrência característica de uma determinada época histórica – sendo, pois, de acordo com as próprias palavras de Marx já referidas, um “fato econômico atual”. Dito de outra forma: Marx não reduz a atividade produtiva humana ao trabalho alienado, como é próprio à economia política, mas evidencia sua historicidade e compreende sua origem e desenvolvimento, a ponto de reconhecer, como será visto adiante, a necessidade de sua abolição.

No trabalho alienado, portanto, a atividade produtiva torna-se estranha ao homem, não lhe pertencendo, não se constituindo como sua realização e sua confirmação, mas como perda de si mesmo, como sua negação e mortificação – tanto de seu corpo quanto de seu espírito:

“Enfim, o caráter exterior ao trabalhador do trabalho aparece no fato de que ele não é seu bem próprio, mas aquele de um outro, que ele não lhe pertence, que no trabalho o trabalhador não pertence a si mesmo, mas pertence a um outro. (...) a

atividade do trabalhador não é sua atividade própria. Ela pertence a um outro, ela é a perda de si mesmo" (MEF, 60).

Vê-se, agora, que a alienação do trabalho humano deve ser considerada sob dois aspectos:

1) como a relação do homem com a própria atividade produtiva ela mesma, pois esta lhe é estranha, não lhe pertence e não se caracteriza como afirmação de si mas como sua negação; e,

2) como a relação do homem com o produto de sua atividade, na medida em que este produto é um objeto estranho a ele, que também não lhe pertence e que se opõe a ele "de maneira estranha e hostil" (ver MEF, 61).

Estas são, portanto, as duas primeiras determinações do trabalho alienado apresentadas por Marx nos *Manuscritos*: primeiro, a alienação de si – da atividade – e, em decorrência, a alienação do objeto – do produto da atividade.

A alienação do próprio gênero humano é, de acordo com Marx, a terceira determinação do trabalho alienado, e consiste no fato de que o homem "(...) faz da vida genérica o meio para a vida individual" (MEF, 62), ou, o que é o mesmo, "(...) faz da vida individual o objetivo da vida genérica" (MEF, 62). Como visto na seção anterior, é através da atividade livre e consciente que o homem se torna um ser genérico, isto é, ao fazer de sua própria vida objeto de sua atividade. Nas palavras de Marx já citadas, "(...) a vida produtiva é a vida genérica (...) e a atividade livre, consciente, é o caráter genérico do homem" (MEF, 62). Se, pois, "O trabalho alienado inverte a relação de tal forma que o homem (...) faz de sua atividade vital, de sua essência, um meio de subsistência" (MEF, 63), quer dizer, se a atividade produtiva se torna estranha ao homem, se torna uma atividade alienada, sendo degradada a simples meio de subsistência, o mesmo ocorre com a vida genérica. Dito de outra forma, se por definição a vida genérica é o verdadeiro objetivo da vida individual, sob o jugo do capital esta relação se inverte, e a vida individual passa a ser o objetivo, cuja mediação é a própria vida genérica: ela se torna o meio entre o homem e sua existência, o

que equivale a dizer que é através dela que ele obtém os meios de subsistência para satisfazer suas necessidades e perpetuar sua existência. Reproduzindo as palavras do autor:

“O ser genérico do homem, tanto a natureza quanto suas faculdades intelectuais genéricas, é transformado em um ser que lhe é estranho, um meio de sua existência individual. Ele [o trabalho alienado] torna estranho ao homem seu próprio corpo, como a natureza frente a ele, como sua essência espiritual, sua essência humana” (MEF, 64).

Finalmente, como “(...) consequência imediata do fato de que o homem se torna estranho ao produto do seu trabalho, à sua atividade própria, a seu ser genérico” (MEF 64), ocorre a alienação do homem em relação a outro homem isto é, o homem se torna estranho a seu semelhante, o que não é senão um desdobramento da alienação do homem frente ao gênero. Como diz Marx: “De uma maneira geral, a afirmação de que seu ser genérico se torna estranho ao homem significa que um homem se torna estranho ao outro como cada um deles se torna estranho à essência humana” (MEF, 65). Assim como, pois, a atividade produtiva torna-se um meio para aquisição de objetos que possibilitam a perpetuação da existência humana – seu meio de subsistência – e, conseqüentemente, a vida genérica humana, que não é senão a vida produtiva, também é rebaixada a simples meio, do mesmo modo os indivíduos particulares, que constituem o gênero humano, tomam uns aos outros como seres estranhos, independentes, como meios para a satisfação de suas necessidades:

“Todo homem aplica-se em criar para o outro uma necessidade nova para o obrigar a um novo sacrifício, o colocar em uma nova dependência, o empurrar para um novo modo de gozo, e como consequência, de ruína econômica. Cada um procura criar uma força essencial estranha dominando os outros homens para encontrar neles a satisfação de sua própria necessidade egoísta” (MEF, 100).

Cabe agora reproduzir as questões levantadas por Marx: “Se o produto do trabalho me é estranho, me afronta como potência estranha, a quem ele pertence? Se minha própria atividade não me pertence, se ela é uma atividade estranha, de comando, a quem ela pertence, então?” (MEF, 65). A resposta imediata é: a outro ser que não o próprio trabalhador. Porém, não se trata de um ser sobrenatural, como um deus, nem tampouco da natureza – como se acreditava nas civilizações do Egito, Índia, México, etc. – : “O ser estranho ao qual pertence o trabalho e o produto do trabalho, a serviço do qual se encontra o trabalho e ao gozo do qual serve o produto do trabalho, não pode ser outro que o homem ele mesmo” (MEF, 65-66). Desta forma, percebe-se que mais do que ser escravo de seu objeto ou de sua atividade, o homem é escravo de seu semelhante: a potência estranha sobre o homem não é senão o próprio homem, quer dizer, um outro homem que não o trabalhador. Se, pois, o produto da atividade torna-se um objeto estranho, hostil, potente e se esta atividade ela mesma torna-se estranha, uma atividade não-livre, ambos pertencem não ao próprio trabalhador mas, como afirma Marx, ao “não-trabalhador”, ou ao proprietário. Torna-se clara, neste momento, a afirmação de Marx reproduzida no início desta seção, de acordo com a qual no capitalismo ocorre não apenas a produção de mercadorias, mas o próprio trabalhador se torna uma mercadoria, quer dizer, sua atividade produtiva – e não só o resultado dela – torna-se atividade pertencente a um outro, é propriedade de um homem que não ele: sua atividade própria aparece “(...) como atividade para outro e como atividade de outro, o processo vital como sacrifício da vida” e “a produção do objeto como perda do objeto para proveito de uma potência estranha, de um homem estranho” (MEF, 69).

Compreende-se agora a determinação marxiana da origem da propriedade privada. Esta forma de propriedade surge como consequência necessária da atividade produtiva estranhada: ela é, segundo Marx, “a realização da alienação” (ver MEF, 67), a “(...) expressão material resumida do trabalho alienado” (MEF, 69) – relação de servidão fundamental à qual se ligam todas as outras formas. Em outras palavras, tem-se pois que “Esta propriedade privada, imediatamente sensível, é a expressão material, sensível, da vida

humana alienada⁷” (MEF, 88). Isto não significa dizer senão que ela é a confirmação sensível da objetivação humana, isto é, é a confirmação do fato do homem tornar-se, pela exteriorização de suas forças essenciais objetivas, ele mesmo um objeto – dele ter se tornado “objetivo para si” (ver MEF, 91) –, mas um objeto estranho e “não-humano” (ver MEF, 91), quer dizer, um objeto que pertence a outro homem, que é propriedade de outro que não o trabalhador ele mesmo.

A única relação possível entre o homem e as objetividades sensíveis sob o regime da propriedade privada torna-se, desta forma, a relação de posse imediata, devendo o objeto existir como algo que possa ser utilizado de forma imediata – comido, bebido, vestido, etc. –, como gozo imediato. As múltiplas formas de apropriação e de relação do homem com seu mundo são reduzidas a uma “pobreza absoluta” (ver MEF, 91): no lugar de todos os sentidos humanos, tanto práticos quanto intelectuais, aparece “(...) a simples alienação de todos os sentidos, o sentido do ter” (MEF, 91). E cabe justamente ao dinheiro servir como mediação desta relação e desta apropriação porque “(...) possuindo a qualidade de apropriar todos os objetos é pois o objeto como posse iminente” (MEF, 121). Ele é o intermediário entre a necessidade humana, seja ela de qual natureza for, e o objeto desta necessidade, tornando-se mesmo o próprio criador das necessidades; ele é a força verdadeiramente criadora. Toda a potência ou impotência do indivíduo humano, suas possibilidades e limitações são, assim, determinadas pela posse ou pela falta deste meio universal:

“Se eu não tenho dinheiro para viajar, eu não tenho a necessidade, quer dizer, a necessidade real e realizável de viajar. Se eu tenho a vocação de estudar mas não tenho o dinheiro para fazê-lo, eu não tenho a vocação de estudar, quer dizer, a vocação ativa, verdadeira. Pelo contrário, se eu não tenho realmente a vocação de estudar, mas tenho a vontade e o dinheiro, eu tenho (...) uma vocação efetiva” (MEF, 123).

⁷ Deve-se ressaltar, entretanto, que, como afirma o autor, “(...) mais tarde, no ponto culminante do desenvolvimento da propriedade privada, esta relação [entre tal forma de propriedade e o trabalho alienado] se transforma em ação recíproca” (MEF, 67).

Como fica claro na citação referida, inclusive as qualidades humanas podem ser criadas ou transformadas pelo intermédio do dinheiro: “O que eu sou e o que eu posso não é de nenhuma maneira determinado por minha individualidade” (MEF, 121), diz Marx. Se um homem é feio, compra para si uma mulher bonita, “(...) pois o efeito de sua feiúra, sua força repelente, é negada pelo dinheiro” (MEF, 121). E não só as qualidades físicas, mas também as qualidades ditas morais podem ser compradas: a honestidade, a bondade, a fidelidade, a virtude e outras mais. Novamente segundo as palavras de Marx:

“O dinheiro (...), meio e poder de converter a representação em realidade e a realidade em simples representação, transforma tanto as forças essenciais reais e naturais do homem em representação puramente abstrata e conseqüentemente em imperfeições, em quimeras dolorosas, quanto, por outro lado, ele transforma as imperfeições e quimeras reais, as forças essenciais realmente impotentes que não existem senão na imaginação do indivíduo, em forças essenciais reais e em poder. De acordo com esta definição, ele é pois a perversão geral das individualidades, que as transforma em seu contrário e lhes dá qualidades que contradizem suas qualidades próprias” (MEF, 123).

Para finalizar as colocações acerca da determinação do trabalho alienado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cumpre mencionar que, ainda que aponte toda a miséria inerente ao regime da propriedade privada, miséria esta existente principalmente para o trabalhador – seja esta uma pobreza material, objetiva, ou uma pobreza espiritual, isto é, o embrutecimento de sua subjetividade –, Marx não se abstém de ressaltar a riqueza e a grandeza decorrentes da produção deste mesmo trabalhador. Como afirma o autor, o trabalho alienado também produz, concomitantemente à “selvageria bestial” (ver MEF, 101), “(...) o refinamento das necessidades e dos meios de a satisfazer” (MEF, 101), vale dizer, a complexificação dos sentidos físicos e espirituais do homem e os objetos a eles correspondentes. E é exatamente por isto que o autor afirma, como referido no início desta

seção, que "(...) a miséria do trabalhador está em razão inversa à potência e à grandeza de sua produção" (MEF, 55).

Tendo explicitado, ainda que de maneira breve, as linhas gerais da determinação marxiana do trabalho alienado, e, conseqüentemente, da propriedade privada, pode-se passar à tematização da superação desta realidade através da efetivação da sociedade comunista. O correto entendimento da questão da emancipação humana será imprescindível para a compreensão da crítica de Marx ao modo especulativo de encarar a questão – o que será tematizado na última seção do Capítulo 3.

3) A emancipação humana

Pode-se dizer que a questão da emancipação humana, isto é, a consecução da sociedade comunista tal como proposta por Marx, permeia toda a obra deste autor desde um dos primeiros textos por ele elaborados no início do itinerário de formação de seu pensamento, a saber, *Sobre a Questão Judaica*, escrito em setembro de 1843, logo após a redação de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – que é, como visto, o texto que abre a Marx o caminho em direção à sua posição filosófica própria. Tentar-se-á, na medida do possível, uma vez que o tema principal desta Dissertação não é propriamente a elucidação de todas as nuances da tematização marxiana da emancipação do homem, evidenciar as linhas gerais desta questão – principalmente o que é de direta importância para a compreensão da última seção do Capítulo 3, como mencionado anteriormente – desde o texto referido, *Sobre a Questão Judaica*, até *O Manifesto Comunista*, última obra do período englobado por esta Dissertação, passando principalmente por *A Ideologia Alemã*, um dos textos centrais para o tratamento do tema ora em evidência.

O texto *Sobre a Questão Judaica* foi publicado em 1844, juntamente com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* – este redigido logo após aquele, mais

precisamente em dezembro de 43 e janeiro de 44 –, no único número do periódico intitulado “Anais Franco-Alemães”, revista editada pelo neohegeliano Arnold Ruge em Paris. O foco central do referido texto é a crítica às asserções de Bruno Bauer acerca da emancipação dos judeus frente ao Estado alemão: segundo Marx, o neohegeliano resolve a questão sustentando que basta que o judeu relegue ao âmbito privado, isto é, à esfera da sociedade civil, a manifestação de sua crença religiosa, “retirando-se para trás do cidadão” (ver QJ, 37).

Marx detecta nesta solução baueriana um equívoco fundamental, a saber, a identificação entre a abolição política da religião – no caso, perante o Estado cristão – e a abolição total da religião, o que o leva a submeter à crítica apenas esta forma de Estado, e não “o Estado como tal” (ver QJ, 40), como afirma Marx. Dito de outra forma, Bauer toma como idênticas a emancipação política e a emancipação humana universal, o que de acordo com Marx se caracteriza como uma “confusão acrítica” (ver QJ, 40).

O que Marx evidencia, em sua argumentação contra Bauer, é que a emancipação política do judeu não é senão a emancipação do Estado em relação ao judaísmo – ou em relação a qualquer forma de religião, como o cristianismo por exemplo. Nas palavras do autor, “O Estado emancipa-se da religião (...) libertando-se da religião de Estado; quer dizer, ao não reconhecer como Estado nenhuma religião e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado” (QJ, 42). E este é fundamentalmente o limite da emancipação política, vale dizer, o Estado se liberta de um constrangimento sem que de fato o indivíduo se encontre realmente liberto: “A emancipação do Estado com respeito à religião não é a emancipação do homem real quanto à religião” (QJ, 53). Segundo Marx, “Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil, fora da esfera política, como propriedade da sociedade civil” (QJ, 45). Esta é precisamente a oposição à qual se reduz a questão judaica tal como compreendida por Bruno Bauer, vale dizer, a oposição entre o Estado político e seus pressupostos existentes na sociedade civil – sejam estes pressupostos elementos materiais, como a propriedade privada, sejam elementos espirituais, como a religião –, ou seja, a cisão entre esta sociedade e o Estado, ou a cisão mesma do próprio homem entre

indivíduo privado, o *bourgeois*, e o cidadão da esfera pública, o *citoyen*. Desta forma, como bem ressalta Marx, o homem, onde é um ser real, ou seja, na sociedade civil, surge como ser ilusório, para surgir como ser genérico, em comunidade com os outros homens, apenas no Estado. Novamente nas palavras do autor, o homem é "(...) despojado de sua vida real individual e dotado de universalidade irreal" (QJ, 46). Em suma,

"A revolução política aboliu, portanto, o caráter político da sociedade civil. Dissolveu a sociedade civil nos seus elementos simples, de um lado, os indivíduos, do outro, os elementos materiais e culturais que formam o conteúdo vital, a situação civil destes indivíduos. Pôs em liberdade o espírito político (...); congregou-o a partir desta dispersão, libertou-o da sua adulteração com a vida civil e constituiu-o como a esfera da comunidade, o interesse geral do povo, numa independência ideal dos elementos particulares da vida civil. A atividade e a situação vitais específicas mergulharam numa significação puramente individual. Deixaram de constituir a relação geral entre o indivíduo e o Estado como totalidade. O assunto público tornou-se, antes, assunto geral de cada indivíduo e a função política transformou-se na sua função geral" (QJ, 61)

O que deve ser enfatizado é que esta libertação política não se constitui como a libertação do homem dos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo de sua vida real mas, ao contrário, é a confirmação, o reconhecimento destes elementos. Desta forma, como ressalta Marx, o homem não se liberta da religião, mas apenas recebe a liberdade de exercer esta religião em âmbito privado; não se liberta da propriedade privada, mas é livre para adquiri-la e tem garantida a segurança e a preservação desta propriedade; entre outros exemplos dados pelo autor.

A emancipação política, assim, não se constitui como a forma "plena, livre de contradições" (ver QJ, 42) da libertação, ou emancipação humana, pois, segundo Marx,

“A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política” (QJ, 63).

No texto redigido imediatamente após *Sobre a Questão Judaica*, a saber, e como dito, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, Marx, iniciando a justificativa de sua resolução em promover uma *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* – obra de Marx, já referida nesta Dissertação, à qual o texto ora analisado serve de Introdução –, afirma que, já que o “além da verdade” (ver CFDH-I, 2) desapareceu com a crítica da religião, realizada fundamentalmente por Feuerbach, a missão da filosofia passa a ser o desvendamento da “verdade do aquém” (ver CFDH-I, 2), ou seja, o desmascaramento das “formas ‘profanas’ da auto-alienação do homem” (CFDH-I, 2).

O foco deveria ser, pois, a luta contra a situação alemã, ou a realidade político-social da Alemanha, uma vez que “(...) o espírito dessa situação já está refutado” (CFDH-I, 3). Entretanto, devido ao atraso e à debilidade do “presente político alemão” (ver CFDH-I, 4), a luta contra este presente seria transformada na “(...) luta contra o passado dos povos modernos” (CFDH-I, 4), vale dizer, da França e da Inglaterra. Como explicita Marx, a Alemanha configurava-se como contemporânea filosófica do presente, sem ser sua contemporânea histórica, o que desloca a crítica de sua história real para a crítica de sua história ideal, a filosofia. A crítica da religião deve se transformar, assim, não na crítica da realidade alemã, mas de sua produção ideal. Nas palavras de Marx, “Aquilo que nos povos progressistas é uma ruptura prática com as situações do Estado moderno, na Alemanha, onde nem sequer existem ainda essas situações, é, antes de mais nada, a ruptura crítica com o reflexo filosófico dessas situações” (CFDH-I, 6). E a filosofia hegeliana do direito e do Estado é identificada por Marx como sendo a expressão mais rica desta “prolongação abstrata” (ver CFDH-I, 6) da realidade alemã. Entretanto, ainda que com esta crítica da

filosofia especulativa de Hegel a revolução principie, como diz Marx, "(...) no cérebro do filósofo" (CFDH-I, 8), deve-se ressaltar que "(...) a emancipação teórica tem um interesse especificamente prático na Alemanha" (CFDH-I, 8): em hipótese alguma Marx concebe a emancipação humana como uma mera crítica e transformação das formações ideais, como de fato o fazem os filósofos neohegelianos. Como bem afirma Marx, "(...) o poder material tem que ser derrocado pelo poder material, mas também a teoria transforma-se em poder material logo que se apodera das massas" (CFDH-I, 8).

Por acompanhar apenas em teoria a realidade de um país como a França, por exemplo, a Alemanha tem como "sonho utópico" (ver CFDH-I, 10) a revolução política, precisamente a que ocorreu naquele país. Como sustenta Marx, esta forma de revolução deve ser compreendida como parcial – exatamente como fora afirmado em *Sobre a Questão Judaica* –, na medida em que se funda "(...) sobre a parte da sociedade civil que se emancipa e instaura sua dominação geral" (CFDH-I, 10-11). Na Alemanha, entretanto, do fato de sua situação real não se encontrar ao nível da realidade francesa decorre a impossibilidade de uma revolução política, o que leva Marx a detectar a possibilidade da emancipação alemã precisamente na formação

"(...) de uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil; de um estamento que é a dissolução de todos os estamentos; de uma esfera que possui um caráter universal por seus sofrimentos e que não reclama para si nenhuma justiça especial (...); que já não pode reclamar um título histórico, mas simplesmente o título humano (...); de uma esfera, enfim, que não pode emancipar-se sem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade e, ao mesmo tempo, emancipar todas elas (...). Esta dissolução da sociedade como um estamento particular é o proletariado" (CFDH-I, 12-13).

Torna-se claro que na Alemanha, portanto, a única revolução possível é a revolução "radical", isto é, a "revolução das necessidades radicais" (ver CFDH-I, 9), em outras palavras,

a emancipação humana universal, e o proletariado é identificado como a classe responsável por esta revolução. A necessidade da crítica teórica – no caso apontado pelo texto, a crítica da política e do direito – reside justamente em sua capacidade de se transformar em “poder material” (ver CFDH-I, 3) tão logo seja apoderada pela classe revolucionária: cabe a à crítica afirmar o imperativo de derrubar as relações reais nas quais não apenas esta classe, mas toda a humanidade, é subjugada, pela devida elucidação da constituição própria destas relações reais, tornando a opressão real mais opressiva, ao acrescentar-lhe a “consciência da opressão” (ver CFDH-I, 4). Compreende-se, pois, a afirmação de Marx de que “(...) a crítica da filosofia especulativa do direito orienta-se, não para si mesma, mas para tarefas para cuja solução só existe um meio: a *praxis*” (CFDH-I, 8). O que é evidenciado, portanto, nesta *Introdução*, é – além da ratificação do que fora afirmado em *Sobre a Questão Judaica*, a saber, a diferença entre a emancipação parcial, política, e a emancipação humana universal e a superioridade desta última, e, também, a afirmação de sua necessidade na Alemanha da época e do proletariado como agente desta emancipação –, sobretudo – o que será retomado no Capítulo 3 –, a afirmação do papel ativo da crítica filosófica, ou, nas palavras de Marx, do “interesse especificamente prático” (ver CFDH-I, 8) da teoria. Por ora é suficiente elucidar apenas estas linhas gerais da questão uma vez que, como dito, seu devido tratamento será realizado no Capítulo 3. Para finalizar, assim, as considerações presentes na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* acerca da emancipação humana, e da necessária unidade entre a teoria e a prática revolucionária para sua consecução, vale reproduzir as seguintes palavras de Marx:

“Na Alemanha não é possível eliminar nenhum tipo de servidão sem eliminar todo o tipo de servidão. A Alemanha fundamental não pode fazer a revolução sem fazer a revolução a partir do fundamento. A emancipação do alemão é a emancipação do homem. A cabeça desta emancipação é a filosofia, seu coração o proletariado, e o proletariado não pode superar-se sem a realização da filosofia” (CFDH-I, 14).

Após *Sobre a Questão Judaica e Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, é nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* que se encontram as afirmações de Marx sobre a questão da emancipação humana – uma vez que, como visto, fora afirmada a superioridade da emancipação humana em relação à emancipação política. Como já explicitado, é nos *Manuscritos* que Marx, pela primeira vez, oferece as determinações gerais de sua concepção de atividade humana e, em decorrência, do trabalho alienado, forma como esta atividade ocorre sob o regime da propriedade privada. E é em decorrência de suas descobertas a este respeito que o autor sustenta a necessidade da superação daquela forma de atividade estranhada, afirmando precisamente o comunismo como sendo esta superação. Nas próprias palavras de Marx, “O comunismo [é] a abolição positiva da propriedade privada (ela mesma alienação humana de si) e como conseqüência apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem” (MEF, 87).

Não é necessário retomar aqui a totalidade das considerações apresentadas na seção anterior deste Capítulo, apenas se deve ter em mente que, nestes *Manuscritos*, Marx elucida que a alienação do homem frente ao objeto de seu trabalho decorre da alienação mesma desta sua atividade produtiva, ou seja, do fato dela não pertencer ao próprio trabalhador nem ser realizada em benefício do gênero humano, mas, ao contrário, ser propriedade de um outro, sendo realizada em benefício deste outro. Em decorrência, verifica-se, como também fora explicitado, a alienação do trabalhador de sua relação com o gênero e portanto com os demais homens. Frente a isto, o comunismo, “(...) a expressão positiva da propriedade privada abolida” (MEF, 85), constitui-se como sendo, nas palavras de Marx,

“(...) a verdadeira solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a verdadeira solução da luta entre existência e essência, entre objetivação e afirmação de si, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero” (MEF, 87).

O que o autor sustenta é, pois, a superação do regime do capital, cuja forma de existência é a propriedade privada (ver MEF, 84), superação esta que não significa senão o controle pelo homem da produção de sua vida, quer de sua vida material, quer de sua vida espiritual. O comunismo significa, portanto, a reapropriação por parte dos homens de sua atividade, ou seja, de suas forças essenciais próprias, do produto por elas engendrado e de suas relações entre si. Segundo Marx, apenas no comunismo “(...) o homem produz o homem, se produz a si e aos outros homens” (MEF, 88) de forma plena e autêntica. Vê-se, pois,

“(...) como o homem rico e a necessidade humana rica tomam o lugar da riqueza e da miséria da economia política. O homem rico é ao mesmo tempo o homem que tem necessidade de uma totalidade da manifestação vital humana. O homem no qual sua própria realização existe como necessidade interior, como necessidade. Não somente a riqueza, mas também a pobreza do homem recebem igualmente – sob o socialismo – uma significação humana e como consequência social. Ela é a ligação passiva que faz os homens sentirem como uma necessidade a maior riqueza, o outro homem” (MEF, 97).

Este redirecionamento da significação da riqueza se dá também no plano subjetivo, espiritual: como afirma Marx, “(...) a sociedade constituída [a sociedade comunista] produz como sua realidade constante o homem com toda esta riqueza de seu ser; o homem rico, o homem dotado de sentidos universais e profundamente desenvolvidos” (MEF, 94). Este “homem rico”, produto da abolição da potência que o escraviza e o domina, a saber, a propriedade privada, é o homem “(...) que tem necessidade de uma totalidade da manifestação vital humana” (MEF, 97). A emancipação do homem através da instituição da sociedade comunista configura-se, deste modo, como “(...) a emancipação total de todos os sentidos e de todas as qualidades humanas” (MEF, 92), isto é, a transformação destes sentidos e qualidades em sentidos e qualidades plenamente humanos, pela devida

transformação dos objetos e da realidade que a eles corresponde, e com a qual eles se relacionam, em objetos e realidade também humanos.

Seguindo o itinerário do pensamento de Marx, o texto subsequente que contém passagens importantes para a análise da concepção marxiana de emancipação humana tal como esta se apresenta até 1848 intitula-se *Glosas Críticas ao artigo 'O rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano'*. Publicado em agosto de 1844 nos números 63 e 64 da revista "Vorwärts!", o texto se volta contra o artigo do neohegeliano Arnold Ruge, publicado no número 60 da mesma revista, nomeado justamente "O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano" – é Ruge o "prussiano" identificado no título. As considerações feitas por Marx nestas *Glosas Críticas* retomam aquelas feitas no artigo *Sobre a Questão Judaica* e na *Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. De modo geral, a crítica de Marx se volta à compreensão errônea de Ruge segundo a qual os males sociais da Alemanha se devem à natureza do Estado prussiano – notadamente atrasado em relação aos Estados modernos da França e da Inglaterra –, bastando substituí-lo por outra forma de Estado. Ou seja, Ruge tem a esperança de que o "entendimento político" revele "a raiz da miséria social alemã" (ver GC⁸). Entretanto, como salienta Marx,

"Quanto mais poderoso é o Estado, quanto mais político conseqüentemente é um país, menos ele está propenso a procurar as origens dos males sociais e a entender o seu princípio geral no princípio do Estado, isto é, na atual organização da sociedade, da qual o Estado é a expressão ativa, pretensiosa e oficial. O entendimento político é precisamente entendimento político porque ele pensa dentro dos limites da política. Quanto mais penetrante, mais vivo, tanto mais incapaz ele é de apreender os males sociais. O período clássico do entendimento político é a Revolução Francesa. Longe de perceberem no princípio do Estado a fonte das misérias sociais, os heróis da revolução francesa percebem antes nas misérias

⁸ Devido à ausência de traduções publicadas em português do texto "Glosas Críticas ao artigo 'O Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano'", utilizar-se-á, nesta Dissertação, uma tradução não publicada e de circulação restrita, motivo pelo qual não serão fornecidas as páginas em que os trechos citados se encontram.

sociais a fonte dos males políticos (...). O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto quer dizer, portanto, quanto mais perfeito é o entendimento político, tanto mais ele acredita na onipotência da vontade, tanto mais incapaz ele é, portanto, de descobrir a raiz dos males sociais” (GC).

Marx reconhece, pois, que cabe à Alemanha realizar uma revolução social, dada sua incapacidade para a revolução política devido à desproporção entre a realidade alemã e seu desenvolvimento filosófico – como afirmado em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. Cabe ao povo alemão, desta forma, encontrar a “prática adequada” (ver GC) a esta sua situação, e não apenas almejar realizar em seu território as transformações ocorridas na Inglaterra e na França. Tal “prática adequada” à libertação da Alemanha de seus males não é senão a revolução social, da qual o proletariado é o “elemento ativo” (ver GC). Somente a revolução social, afirma Marx,

“(...) se situa na perspectiva do todo – mesmo se ela acontece somente em uma só região industrial – porque ela é um protesto dos homens contra a vida desumana, porque ela brota da perspectiva do indivíduo singular real, porque a comunidade, de cuja separação o indivíduo está reagindo, a verdadeira comunidade dos homens, é a natureza humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência da classe privada de influência política acabar com o seu isolamento do Estado e do poder. A sua perspectiva é o Estado, um todo abstrato, que só subsiste a partir da separação com a vida efetiva (real), que é impossível sem a organizada oposição entre as idéias gerais e a existência individual dos homens. Portanto, uma revolução com alma política organiza, conforme a natureza dual e limitada da sua alma, uma esfera dominante na sociedade, à custas da sociedade ela mesma” (GC).

Finalizando, o que Marx reafirma nestas *Glosas Críticas* é a necessidade de uma emancipação de caráter social na Alemanha, sendo o proletariado o agente da mesma. Para

tanto, há que haver uma revolução, que inicialmente possui contornos políticos, ou seja, é um ato político, na medida em que se configura como “(...) a derrubada do poder instituído” (GC). Sem esta revolução o socialismo não pode ser realizado, afirma Marx: “Ele necessita da destruição e da dissolução” (GC). Entretanto, o autor salienta novamente que a revolução política não é o fim da emancipação humana, pois “(...) onde começa sua atividade organizadora, onde se manifesta o seu fim-em-si, sua alma, o socialismo rejeita sua carapaça política” (GC).

Em *A Ideologia Alemã*, redigida após as *Glosas Críticas*, Marx aprofunda e especifica as determinações explicitadas até então – a saber, a necessidade da emancipação humana de seus grilhões, vale dizer, da alienação da atividade produtiva humana, do produto desta atividade e das relações dos homens entre si, bem como a afirmação do proletariado como agente desta emancipação –, através das categorias de “forças produtivas”, “intercâmbio”, entre outras⁹.

Inicialmente, deve-se ressaltar que em *A Ideologia Alemã* Marx afirma claramente que o comunismo não é de forma alguma “(...) um ideal para o qual a realidade terá que se dirigir” (IA, 1996, 52). Ao contrário, esta organização da sociedade deve ser compreendida como “(...) o movimento real que supera o estado de coisas atual” (IA, 1996, 52). A devida compreensão destas asserções do autor é fundamental pois, do contrário, corre-se o risco de entender, erroneamente, o comunismo como alguma espécie de movimento “dialético” de “negação da negação”, ou seja, de negação da propriedade privada, à maneira especulativa, o que acabaria por reduzir o “movimento real” sustentado por Marx a um mero “movimento ideal”. Como bem afirma o autor,

“Não se trata (...) de uma ‘unidade negativa’ hegeliana dos dois termos de uma contradição, mas sim da destruição, ocasionada por contradições materiais, de um

⁹ *A Sagrada Família*, obra anterior a *A Ideologia Alemã*, contém relevantes passagens sobre o tema em questão, mas, na medida em que as mesmas se referem diretamente à concepção neohegeliana de emancipação, serão analisadas na última seção do Capítulo 3, a saber, “‘Frasesologia’ e ‘movimento real’: a transformação do pensamento”.

modo de vida condicionado materialmente e que, até agora, tem sido o modo de vida dos indivíduos” (IA, 1974, 18).

Tendo esclarecido este ponto, cumpre explicitar os pressupostos materiais necessários ao “movimento real” da emancipação humana:

1) a produção de uma “massa destituída de propriedade” (ver IA, 1996, 50), em oposição à riqueza existente;

2) o desenvolvimento das forças produtivas, que deve se dar num plano histórico-mundial; tal desenvolvimento é fundamental pois: a) “(...) sem ele apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a carência, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundície anterior seria restabelecida” (IA, 1996, 50); b) apenas com este desenvolvimento universal dá-se um intercâmbio também universal entre os homens, tornando a “massa destituída” (ver IA, 1996, 50) um fenômeno comum entre os povos e fazendo com que cada um deles dependa da revolução dos outros; e, c) somente este desenvolvimento coloca “indivíduos empiricamente universais” no lugar de “indivíduos locais” (ver IA, 1996, 50).

Vê-se, pois, como o comunismo pressupõe necessariamente condições materiais tais como o desenvolvimento universal das forças produtivas e o intercâmbio mundial a ele conectado e a existência de uma classe para a qual a “produção da vida vigente” (ver IA, 1996, 57) tenha se tornado um poder insuportável e contra o qual se faz uma revolução. Como resume Marx,

“Os elementos materiais de uma subversão total são, de um lado, as forças produtivas existentes e, de outro, a formação de uma massa revolucionária que se revolte, não só contra as condições particulares da sociedade existente até então, mas também contra a própria ‘produção da vida’ vigente, contra a ‘atividade total’ sobre a qual se baseia. Se tais elementos materiais não existem, então, no que se refere ao desenvolvimento prático, é absolutamente indiferente que a idéia desta subversão tenha sido já proclamada uma centena de vezes, como demonstra a história do comunismo” (IA, 1996, 57).

De modo bem específico, tem-se a afirmação de Marx segundo a qual "(...) todas as colisões na história têm origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio" (IA, 1996, 115). Isto significa dizer que "No desenvolvimento das forças produtivas chega-se a uma fase onde surgem forças produtivas (...) que, no quadro das relações existentes, apenas causam estragos e não são mais forças produtivas, mas forças destrutivas" (IA, 1996, 107). No que diz respeito ao intercâmbio que os indivíduos mantêm entre si, suas condições são "(...) condições nas quais estes indivíduos, existentes sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua auto-atividade, produzidas por esta auto-atividade" (IA, 1996, 112). Estas condições se sucedem umas às outras, "(...) formando ao longo da história uma série concatenada de formas de intercâmbio" (IA, 1996, 112). Quando uma forma de intercâmbio se transforma em um entrave, "(...) é substituída por outra nova que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas" (IA, 1996, 112). A organização da auto-atividade produtiva humana, ou a forma do intercâmbio que estes indivíduos mantêm entre si, torna-se, pois, frente ao grau de desenvolvimento das forças produtivas, um entrave, devendo ser substituída por outra nova. Nas palavras de Marx, as forças produtivas "(...) devem atingir uma tal universalidade que a propriedade privada e a divisão do trabalho se tornem para elas um entrave" (IA, 1974, 301-302), o que exige uma nova organização da auto-atividade humana, correspondente ao grau de desenvolvimento das forças produtivas, que não é senão a organização comunista da produção.

Concomitantemente a isto, como diz Marx, "(...) surge uma classe que tem de suportar todos os encargos da sociedade sem usufruir de suas vantagens" (IA, 1996, 108). Sobre esta classe, o proletariado, Marx afirma ser ela um produto da grande indústria, que torna insuportável ao trabalhador não apenas o exercício de sua atividade produtiva mas também a relação com o capitalista – ou o outro ser que se apropria desta sua atividade e do produto dela, utilizando os termos de Marx nos *Manuscritos*. O proletário é descrito por Marx como aquele que "(...) nem sequer tem possibilidades de satisfazer as necessidades que

partilha com os outros homens” (IA, 1974, 73), cuja “(...) necessidade de trabalhar catorze horas por dia rebaixa ao nível de besta de carga, e que é transformado, pela concorrência, numa coisa e numa mercadoria” (IA, 1974, 73), e, em virtude disso mesmo, tem “(...) a missão de alterar as suas condições de vida” (IA, 1974, 73), sendo por isto uma classe revolucionária – como afirmado nos textos anteriores a *A Ideologia Alemã* e aqui analisados.

Estas “condições de vida”, ou seja, as condições nas quais se dá a produção de seus meios de vida, materiais e espirituais, são condições comuns não apenas aos próprios indivíduos que trabalham, mas também aos indivíduos que se apropriam deste trabalho – quer dizer, são as condições que possibilitam que a produção da vida humana se dê de forma que uns trabalhem e outros se apropriem. Desta forma, a subversão das condições de produção vigentes atinge não apenas a classe proletária, mas a humanidade como um todo. É neste sentido que Marx afirma que o interesse que opõe o proletariado à classe dominante não deve ser considerado como um interesse particular desta classe, mas um interesse universal, na medida em que a produção da vida humana sob o jugo da propriedade privada torna-se um entrave ao livre desenvolvimento não apenas do proletariado, mas de toda a humanidade. Como bem afirma Marx, é imprescindível que a missão dos indivíduos que compõem esta classe se apresente “(...) como missão válida para a generalidade dos homens” (IA, 1974, 74), e como missão de uma classe “(...) que não é mais reconhecida como tal, e que já é em si mesma a expressão da dissolução de todas as classes, de todas as nacionalidades, etc., no interior da sociedade atual” (IA, 1996, 108).

Marx compreende a coletividade resultante da divisão dos indivíduos em classes, própria da produção capitalista, como uma “coletividade aparente” (ver IA, 1996, 117), como uma associação que “(...) sempre adquiriu uma existência autônoma em relação a eles” (IA, 1996, 117), sendo pois “(...) uma coletividade inteiramente ilusória” (IA, 1996, 117). Os indivíduos relacionam-se entre si não como tais, mas como membros de uma classe, com interesses específicos frente a um terceiro. Com a tomada de controle por parte dos

indivíduos das condições de produção de sua existência, o que implica a dissolução da sociedade dividida em classes e a instauração da sociedade comunista,

“(…) acontece exatamente o contrário: nela os indivíduos participam como indivíduos. É exatamente esta união de indivíduos (pressupondo naturalmente as atuais forças produtivas desenvolvidas) que coloca sob seu controle as condições de livre desenvolvimento e de movimento dos indivíduos – condições que até agora encontravam-se à mercê do acaso e tinham assumido uma existência autônoma frente aos diferentes indivíduos precisamente por sua separação como indivíduos, por sua união necessária determinada pela divisão do trabalho e por sua separação transformada num vínculo alheio a eles” (IA, 1996, 117-118).

Apenas na sociedade comunista, portanto, como demonstra Marx em *A Ideologia Alemã*, “(…) o desenvolvimento original e livre dos indivíduos não é uma frase oca” (IA, 1974, 302) – sendo este desenvolvimento “(…) precisamente condicionado pela interdependência dos indivíduos, interdependência constituída em parte pelas premissas econômicas, em parte pela solidariedade indispensável ao livre desenvolvimento de todos” (IA, 1974, 302). Apenas dando à produção tanto material quanto espiritual da vida humana uma “organização comunista” (ver IA, 1974, 301) os indivíduos tomam sob seu controle as condições de seu “livre desenvolvimento” (ver IA, 1996, 117), o que não significa senão “(…) substituir a dominação das condições existentes e da contingência sobre os indivíduos pela dominação dos indivíduos sobre a contingência e as condições existentes” (IA, 1974, 301).

Tais asserções de Marx acerca da classe revolucionária podem ser confirmadas em *A Miséria da Filosofia*, obra redigida em 1847, imediatamente após *A Ideologia Alemã*. Reproduzindo as palavras do autor,

“Uma classe oprimida é a condição vital de toda sociedade fundada no antagonismo entre classes. A libertação da classe oprimida implica, pois, necessariamente, a criação de uma sociedade nova. Para que a classe oprimida

possa libertar-se, é preciso que os poderes já adquiridos e as relações sociais existentes não possam mais existir umas ao lado de outras. De todos os instrumentos de produção, o maior poder produtivo é a classe revolucionária mesma. A organização dos elementos revolucionários como classe supõe a existência de todas as forças produtivas que poderiam se engendrar no seio da sociedade antiga" (MF, 159).

Marx ressalta novamente a abolição da divisão da sociedade em classes com a instauração da nova forma da produção humana: "A condição da libertação da classe laboriosa é a abolição de toda classe" (MF, 160). Na organização comunista da sociedade, portanto, a antiga sociedade civil será substituída por "(...) uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais poder político propriamente dito, já que o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil" (MF, 160) – o mesmo que fora afirmado alguns anos antes, mais precisamente em 1843 e 1844, quando da redação de *Sobre a Questão Judaica* e de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, ambos os textos anteriormente analisados.

Finalizando estas considerações de caráter geral sobre a tematização marxiana da emancipação humana durante o período de 1843 a 1848, deve-se referir o famoso manifesto redigido pelo autor em conjunto com Engels, a saber, *O Manifesto Comunista*, de 1848. Neste texto, Marx e Engels iniciam ressaltando o caráter revolucionário da burguesia, afirmando que esta classe, "(...) durante o seu domínio de 100 anos apenas, criou forças produtivas mais maciças e mais colossais do que todas as gerações precedentes juntas" (MC, 16). Frente a este avanço das forças produtivas, os meios de produção e de trocas feudais tornaram-se incompatíveis com este avanço – tornaram-se, na linguagem de *A Ideologia Alemã*, "entraves". No seu lugar, como salientam os autores, "(...) entrou a livre concorrência, acompanhada por uma constituição social e política adaptada a ela e sob o controle econômico e político da classe burguesa" (MC, 17).

Após a instauração e consolidação do regime capitalista, ocorre novamente na história, como sustentavam os autores à época, uma incompatibilidade entre a organização da produção da vida humana e as forças produtivas modernas. Entretanto, os “entraves” se configuram como sendo não mais as relações feudais, mas justamente as relações burguesas de produção, de troca e de propriedade. Uma evidência apresentada é a “epidemia da superprodução” (ver MC, 18):

“(…) há civilização em demasia, meios de subsistência em demasia, indústrias em demasia, comércio em demasia. As forças produtivas à disposição da sociedade não mais tendem a fomentar o desenvolvimento das condições da propriedade burguesa. Pelo contrário, tornaram-se poderosas demais para estas condições, que as restringem” (MC, 18).

Diante desta crise das relações burguesas de produção, novamente a classe dos trabalhadores, o proletariado, é apresentada como agente do movimento de “abolição da propriedade privada” (ver MC, 37). E, no lugar da antiga sociedade burguesa, “(…) com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação, na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos” (MC, 37).

Estas são, pois, as considerações gerais de Marx acerca da atividade humana no período de 1843 a 1848. De tudo o que foi exposto, dois pontos fundamentais devem ser retidos para que se possa passar à análise da produção social do pensamento – a ser feita no Capítulo 3 desta Dissertação –, a saber:

1) o caráter fundamentalmente material, sensível, objetivo, da atividade humana; apenas retendo esta determinação pode-se compreender o lugar da consciência no complexo da atividade produtiva dos homens, bem como sua função ativa neste complexo;

2) a emancipação humana como libertação real da alienação da atividade, do produto desta atividade e das relações entre os indivíduos; somente assim é possível entender a

crítica de Marx à concepção especulativa de emancipação e as asserções deste autor acerca da transformação do pensamento e de seus produtos.

CAPÍTULO 3

A DETERMINAÇÃO SOCIAL DO PENSAMENTO

1) A base real do pensamento: a atividade ideal como momento da produção da vida humana

As asserções de Marx acerca da determinação social do pensamento surgem nas críticas do autor à concepção fundamental da filosofia especulativa, a saber, a autonomização do pensamento e a conseqüente postulação deste como produtor das relações reais e do mundo sensível – que apenas em aparência possuem o caráter de efetividades. Na acepção marxiana, ao contrário, é afirmada a base real do pensamento – ou atividade ideal, ou consciência, todos sinônimos para Marx – : as relações entre indivíduos vivos e atuantes, que possuem a consciência entre seus predicados, e que produzem as condições de sua vida. Isto é precisamente o que será demonstrado nesta primeira seção do Capítulo 3.

Inicialmente, vale retomar as análises feitas na primeira seção do Capítulo 2 – “A atividade humana: determinações gerais” – : como afirmado por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, é pelo fato da atividade objetiva dos homens ser permeada pela presença da consciência que eles produzem sua vida livres das determinações e das necessidades naturais imediatas e se alçam, assim, à universalidade – isto é, produzem para todo o gênero humano, criando desta forma um mundo próprio e determinações próprias. Nas palavras do autor, já reproduzidas no mencionado Capítulo 2, “(...) o homem faz de sua atividade vital objeto de sua vontade e de sua consciência” (MEF, 63). O pensamento é, pois, presença ineliminável na atividade vital humana, pois apenas por seu

intermédio o homem pode se relacionar com a natureza da forma que lhe é peculiar, ou seja, de forma humana, o que significa dizer de forma objetiva e consciente.

Além de se constituir como fator determinante na atividade objetiva do homem, a atividade teórica ela mesma também se constitui como uma forma específica da relação entre homem e natureza. Nas palavras do autor:

“Da mesma forma que as plantas, os animais, as pedras, o ar, a luz, etc. constituem do ponto de vista teórico uma parte da consciência humana, seja enquanto objetos da ciência da natureza seja enquanto obra de arte – que eles constituem sua natureza intelectual não-orgânica, que eles são os meios de subsistência intelectual que o homem deve primeiro tomar de empréstimo para os gozar e os digerir –, da mesma forma elas constituem também do ponto de vista prático uma parte da vida humana e da atividade humana” (MEF, 62).

Fica claro nos *Manuscritos* que o pensamento é tido por Marx como uma das formas de relação do homem com o mundo, como um de seus sentidos, ou “órgãos de sua individualidade” (ver MEF, 91), juntamente com a visão, o tato, o paladar, o olfato, a audição (os “cinco sentidos”), a vontade, o sentimento, a atividade, o amor, etc. O pensamento é precisamente um dos “sentidos espirituais” (ver MEF, 92) do homem, através do qual – e sempre em conjunto com a atividade objetiva, uma vez que para Marx é inconcebível que a atividade ideal exista separadamente daquela – ele também se apropria e transforma a natureza. Vê-se, portanto, como a apropriação e transformação da natureza, ou a objetivação humana, ou, ainda, a exteriorização pelo homem de suas forças essenciais – determinações da atividade humana presentes nos *Manuscritos* –, se dão não apenas de forma material, objetiva, mas também de forma intelectual. Como afirmado na citação anterior, o homem se relaciona com as efetividades naturais (a planta, os animais, as pedras, etc.) de um ponto de vista prático e também de um ponto de vista teórico, ao fazer delas os meios de sua “subsistência intelectual” (ver MEF, 62), quer dizer, objetos da ciência da

natureza e da arte. É neste sentido que Marx afirma que "(...) o homem não é somente um ser natural, ele é também um ser natural humano; quer dizer, um ser existente para si, portanto um ser genérico, que deve se confirmar e se manifestar enquanto tal em seu ser e em seu saber" (MEF, 138).

Na medida em que a manifestação e a confirmação da vida humana ocorrem de forma coletiva, vale dizer, social – como demonstrado no Capítulo 2 –, e que o pensamento não é senão uma forma desta manifestação e confirmação, pode-se afirmar que a atividade ideal é por definição social, "(...) mesmo se ela não aparece sob a forma imediata de uma manifestação coletiva da vida, cumprida com os outros e ao mesmo tempo que eles" (MEF, 90). Nas palavras de Marx:

"Mas mesmo se minha atividade é científica, etc., e que eu possa raramente me entregar a ela em comunidade direta com os outros, sou social pois atuo enquanto homem. Não somente o material de minha atividade – como a língua ela mesma graças à qual o pensador exerce sua atividade – me é dada como produto social, mas minha própria existência é atividade social" (MEF, 89).

A atividade ideal – no caso da citação, a atividade científica – é portanto um dos modos da existência do homem, existência esta que é por definição social, ou "atividade social". A consciência do homem é precisamente "(...) a forma teórica daquilo cuja comunidade real, a organização social, é a forma viva" (MEF, 90). Ela é a "existência teórica" (ver MEF, 90) do homem, que repete no pensamento sua existência real, ou em outras palavras, a produção material de sua vida. A religião, o direito, a arte, a ciência, entre outras formas da consciência humana, "(...) não são senão modos particulares da produção e caem sob sua lei geral" (MEF, 88).

Desta forma, se o conjunto da atividade humana, a produção pelos homens de sua vida, se dá de forma alienada, o mesmo ocorre com o pensamento: no trabalho alienado, como afirma Marx, o homem "(...) não desenvolve uma livre atividade física e intelectual, mas

mortifica seu corpo e arruína seu espírito” (MEF, 60). A alienação da atividade humana, a primeira determinação do trabalho alienado, como visto no Capítulo 2, é pois alienação da “(...) energia física e intelectual própria do trabalhador” (MEF, 88).

Seguindo estas considerações marxianas expostas nos *Manuscritos*, percebe-se como o autor se distancia da concepção hegeliana, na qual a identificação entre o ser e o pensamento – ou seja, entre o homem e a natureza, por um lado, e a consciência, por outro, como visto no Capítulo 1 – é lineamento fundante. Segundo Marx, ao contrário, “O pensamento e o Ser são certamente distintos” (MEF, 90), ao que o autor completa: “(...) mas ao mesmo tempo eles formam juntos uma unidade” (MEF, 90). Nesta posição, em muito superior à especulatividade, trata-se de não identificar os dois pólos, ao conceber o pensamento como atributo do indivíduo vivo e ativo, e também de determinar em que medida ser e pensar estão unidos, a saber, na atividade própria daquele indivíduo, atividade esta que é por definição objetiva e consciente.

Em *A Sagrada Família*, obra imediatamente posterior aos *Manuscritos*, Marx continua a afirmar, em oposição à filosofia especulativa, no caso em sua feição neohegeliana, a atividade ideal como necessariamente vinculada à atividade real de indivíduos também reais, destituindo-a de qualquer caráter de autonomia. O autor salienta nesta obra que o pensamento – no caso, a atividade crítica, transformada por Bruno Bauer em “Crítica crítica”, substância autônoma separada dos indivíduos – é uma “manifestação do homem” (ver SF, 242), uma “(...) atividade essencial do sujeito humano real, que portanto vive e sofre na sociedade presente, participando nas suas tristezas e alegrias” (SF, 242).

Marx também aponta o equívoco de Bruno Bauer em conceber a história de um período apenas como a somatória dos fatos políticos, literários, em suma, ideais, e não como o desenvolvimento real da atividade humana em conjunto com as produções ideais que dele decorrem. Para o neohegeliano, segundo Marx, “(...) o lugar onde nasce a história não é o produto grosseiramente material que se faz sobre a terra, mas sim as brumosas nuvens que pairam no céu” (SF, 227). Em contraposição, Marx afirma que somente levando em conta o

conjunto da produção material pelos indivíduos de sua vida – ou, como diz Marx, a “história da indústria” (ver SF, 227) – pode-se compreender corretamente as idéias a ele relacionadas. Ou, em outros termos, pode-se apreender a atividade ideal de homens reais, ou o que pensam os homens que, fundamentalmente, agem.

Tais homens, que, antes de mais nada, agem e produzem seus meios de vida, são, justamente, a base real do pensamento, como asserta Marx na obra posterior à *Sagrada Família*, *A Ideologia Alemã*. Nesta obra, como já visto no Capítulo 2, em contraposição ao fundamento dogmático e arbitrário da especulação neohegeliana Marx apresenta os “pressupostos reais” (ver IA, 1996, 26) dos quais parte: os indivíduos reais e sua ação prática, “(...) seu processo de desenvolvimento real, em condições determinadas, empiricamente visíveis” (IA, 1996, 38). Ao contrário da filosofia especulativa, que “desce do céu à terra” (ver IA, 1996, 37), a filosofia marxiana “ascende da terra ao céu” (ver IA, 1996, 37), ou seja, parte dos indivíduos reais e vivos e concebe o pensamento como predicado destes indivíduos, considerando desta forma que “A consciência jamais pode ser outra coisa que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (IA, 1996, 37). Ou, dito de outro modo, não se pode nunca pressupor “(...) fora do espírito de indivíduos reais, materialmente condicionados, um outro espírito à parte” (IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*). É exatamente isto que Marx afirma na seguinte passagem de *A Ideologia Alemã*, já reproduzida nesta Dissertação – mais especificamente nas “Considerações Iniciais” ao Capítulo 1:

“(...) não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõem-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos¹⁰ e dos ecos desse processo de vida. E mesmo as formações

¹⁰ Vale dizer, os reflexos ideais, teóricos, ou as formações espirituais que expressam o “processo de vida real” dos indivíduos.

nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia¹¹, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência" (IA, 1996, 37).

Para Marx, desta forma, deve-se reconhecer a prioridade da atividade produtiva humana como a base do surgimento e desenvolvimento do pensamento e de seus produtos: dela "(...) dependem todas as outras formas [de atividade]: a espiritual, a política, a religiosa, etc." (IA, 1996, 111). Os indivíduos atuantes e produtores de seus meios de vida, ou, como diz Marx, "(...) os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde" (IA, 1996, 36-37) são também os produtores de suas representações e idéias, não sendo estas senão a "(...) emanção direta de seu comportamento material" (IA, 1996, 36). É por isto que Marx afirma que a consciência dos indivíduos não é de forma alguma "pura" (ver IA, 1996, 43), pois "Desde o início pesa sobre 'o espírito' a maldição de estar 'contaminado' pela matéria" (IA, 1996, 43), ou seja, pela produção real da vida humana. O pensamento, como diz Marx, "(...) é sempre, automaticamente, um momento da vida total do indivíduo, que ora se desvanece ora se reproduz, conforme a necessidade" (IA, 1974, 41).

Mesmo as "formações nebulosas no cérebro humano" (ver IA, 1996, 37) devem ser compreendidas e explicitadas em sua conexão com a realidade que as propicia: o fato de determinada produção teórica ser "ilusória" (ver IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*), colocando a realidade "de cabeça para baixo" (ver

¹¹ Marx aqui designa como ideologia as produções ideais, teóricas, como a religião, a moral, a metafísica, etc., como exemplificado no trecho citado.

IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*), "(...) é conseqüência de seu [dos indivíduos] modo de atividade material limitado e das suas relações sociais limitadas que daí resultaram" (IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*). É neste sentido que deve ser compreendida a afirmação de Marx segundo a qual "(...) se, em toda ideologia¹², os homens e suas representações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida" (IA, 1996, 37).

Não importa, assim, se as representações que os indivíduos elaboram são reais ou ilusórias, quer dizer, se exprimem corretamente ou não sua realidade – como é o caso, por exemplo, da filosofia especulativa, notadamente uma expressão ilusória da realidade alemã – : o que Marx de fato quer evidenciar em todas estas passagens não é senão que

"As representações que estes indivíduos elaboram são representações a respeito de sua relação com a natureza, ou sobre suas mútuas relações, ou a respeito de sua própria natureza. É evidente que, em todos estes casos, estas representações são a expressão consciente - real ou ilusória - de suas verdadeiras relações e atividades, de sua produção, de seu intercâmbio, de sua organização política e social" (IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*).

Tendo explicitado a vinculação necessária entre a atividade ideal e seus produtos e o conjunto da produção material pelos homens de seus meios de vida, Marx apresenta a primeira forma de consciência do homem, descrita como "consciência tribal", ou "consciência puramente animal da natureza" (ver IA, 1996, 44). Segundo o autor, a consciência neste estágio do desenvolvimento humano "(...) é tão animal quanto a própria vida social nesta fase: trata-se da simples consciência gregária e o homem se distingue do carneiro unicamente pelo fato de que nele sua consciência toma o lugar do instinto e de que seu instinto é consciente" (IA, 1996, 44). Ela é determinada, pois, pela forma limitada da relação

¹² Aqui Marx designa como ideologia a filosofia especulativa, em especial a filosofia neohegeliana.

dos homens com o “meio sensível mais próximo” (ver IA, 43), ou, o que é o mesmo, a natureza, que ainda estando “(...) pouco desenvolvida pela história” (IA, 1996, 44), aparece a eles “(...) como um poder completamente estranho, onipotente, inexpugnável, com o qual os homens se relacionam de maneira puramente animal e perante o qual se deixam impressionar como o gado” (IA, 1996, 43-44).

Vê-se, assim, seguindo este exemplo da “consciência tribal” dado por Marx, como o desenvolvimento da atividade produtiva humana, isto é, o estágio em que se encontram as forças produtivas e a forma de intercâmbio, condicionam as representações que os homens fazem da natureza e de suas relações entre si. A linguagem, compreendida por Marx como a forma através da qual o pensamento se apresenta, é tão antiga quanto este, sendo “(...) a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo”, nascendo, continua o autor, “(...) como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com os outros homens” (IA, 1996, 43).

Neste momento é interessante retomar algumas afirmações feitas por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, e nesta Dissertação analisadas tanto na primeira seção do Capítulo 2 quanto no início da presente seção. Como visto, Marx considera que o grau de complexidade das forças essenciais através das quais o homem se relaciona com o mundo é determinado pelo desenvolvimento deste mundo objetivo que o faceia. Reproduzindo as palavras de Marx nos *Manuscritos*, já transcritas no mencionado Capítulo 2, tanto os sentidos práticos quanto os sentidos espirituais, o pensamento entre eles, “(...) não se formam senão graças à existência de seu objeto, graças à natureza humanizada” (MEF, 94). Assim, percebe-se como a riqueza das relações do homem com seu mundo depende justamente da riqueza objetivamente desenvolvida deste mundo, tenham estas relações um caráter prático ou teórico. E é exatamente isto que continuará sendo ressaltado em *A Ideologia Alemã*, a saber, que “(...) a verdadeira riqueza espiritual do indivíduo depende da riqueza de suas relações reais” (IA, 1996, 54), o que cabe perfeitamente nestas considerações marxianas sobre a “consciência animal da natureza”.

Com o desenvolvimento da produção humana de caráter limitado, surge, em decorrência do aumento não só da produtividade, mas das necessidades e da população, a divisão da atividade produtiva humana que, se de início se resume à divisão natural da atividade no interior da família, apenas se configura plenamente enquanto tal na medida em que ocorre a divisão entre o trabalho material e o espiritual. E é justamente com esta cisão da atividade humana que

“(...) a consciência pode realmente imaginar ser algo diferente da consciência da *práxis* existente, representar realmente algo sem representar algo real; desde este instante, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e entregar-se à criação da teoria, da teologia, da filosofia, da moral, etc., ‘puras” (IA, 1996, 45).

Esta autonomização do pensamento em relação à sua base de origem, ou seja, em relação às condições de produção da vida e aos indivíduos que a produzem, possibilitada justamente pela forma na qual esta produção está configurada, vale dizer, dividida em produção material e espiritual, é o que permite que os filósofos neohegelianos, alvo das asserções de Marx em *A Ideologia Alemã*, concebam o desenvolvimento histórico de forma distorcida e abstrata. Esta é a acusação de Marx ao afirmar que “(...) quase toda a ideologia¹³ se reduz ou a uma concepção distorcida desta história [da história dos homens], ou a uma abstração completa dela” (IA, 1996, 24 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*). Segundo Marx, os ideólogos neohegelianos fazem abstração do desenvolvimento histórico real pois não compreendem “(...) a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre sua crítica e o seu próprio meio material” (IA, 1996, 24), isto é, ignoram qual a base real que permite o surgimento e desenvolvimento da consciência e de seus produtos, concebendo-os como “algo diferente da consciência da *práxis* existente” (ver IA, 1996, 45). Desta forma, em sua “concepção distorcida”, os

¹³ Marx designa como “ideologia”, nesta passagem, os produtos ideais, teóricos.

neohegelianos acreditam que a história é composta apenas pelo conjunto das produções ideais dos indivíduos – o que também fora denunciado por Marx um ano antes, em *A Sagrada Família*, já analisada nesta seção –, e “(...) que em uma determinada época estas ou aquelas idéias dominaram” (IA, 1996, 73), o que leva Bauer, Stirner e “consortes” a combaterem apenas estas idéias dominantes, e não a realidade que as propicia – questão que será melhor analisada na última seção deste Capítulo 3.

Na mesma medida em que com a divisão da atividade produtiva humana em atividade material e espiritual fica dada a possibilidade de que ambas “(...) caibam a indivíduos diferentes” (IA, 1996, 45), no interior da classe dominante também ocorre a divisão entre seus “membros propriamente ativos” (ver IA, 1996, 73), por um lado, e seus pensadores, ou “ideólogos ativos, conceptivos” (ver IA, 1996, 73), por outro. É justamente por concentrar em seu poder os instrumentos da produção material da vida humana que a classe dominante dispõe também dos instrumentos e dos meios da produção intelectual. Nesta medida, é possível à classe dominante exercer seu poder também no plano ideal. Ou seja, cabe aos teóricos pertencentes a esta classe produzirem as representações e idéias que não são mais que “(...) as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação” (IA, 1996, 72). Reproduzindo novamente as asserções de Marx:

“Os indivíduos que constituem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como produtores de idéias; que regulem a produção e a distribuição das idéias de seu tempo e que suas idéias sejam, por isso mesmo, as idéias dominantes da época. Por exemplo, numa época e num país em que a aristocracia e a burguesia disputam a dominação e em que, portanto, a dominação

está dividida, mostra-se como idéia dominante a doutrina da divisão dos poderes, enunciada então como 'lei eterna'" (IA, 1996, 72).

Entretanto, não apenas as idéias que corroboram determinada forma da produção da vida humana são engendradas em tal contexto, mas também aquelas que propõem a ruptura com a situação vigente. Como ressalta Marx, "A existência de idéias revolucionárias numa determinada época já pressupõe a existência de uma classe revolucionária" (IA, 1996, 73). Para que existam formações teóricas que afirmem a necessidade de superação e revolução, é necessário que a necessidade real das mesmas esteja posta. E se, porventura, a classe revolucionária – como, por exemplo, a classe burguesa, em oposição à aristocracia – venha a adquirir o controle sobre a produção da vida humana, ela se vê obrigada, "(...) para alcançar os fins a que se propõe, a apresentar seus interesses como sendo o interesse comum de todos os membros da sociedade" (IA, 1996, 74), apresentando estas suas idéias "(...) como sendo as únicas racionais, as únicas universalmente válidas" (IA, 1996, 74). Neste caso da derrubada da classe dominante, é natural que a consciência também dominante deixe de sê-lo, degradando-se "(...) progressivamente em meras fórmulas idealizantes, em ilusão consciente, em hipocrisia deliberada" (IA, 1974, 79).

Dando continuidade à exposição da determinação marxiana da base real do pensamento, cumpre ainda mencionar dois textos posteriores a *A Ideologia Alemã*, a saber, *A Miséria da Filosofia* e *O Manifesto Comunista*.

Da obra redigida contra a produção teórica de Proudhon, *A Miséria da Filosofia*, deve-se ressaltar que a todo momento Marx evidencia a determinação social das categorias científicas, em especial das categorias próprias à economia política. Ainda que tal tema vá ser melhor detalhado na terceira seção deste Capítulo, cabe referir aqui alguns trechos da mencionada obra com o objetivo de demonstrar como, em 1847, Marx reitera suas afirmações feitas nos anos anteriores. Segundo o autor, "Os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as idéias, as categorias, de acordo com as suas relações sociais"

(MF, 106). Na medida em que estas relações sociais não são, como diz o autor, eternas, mas modificam-se ao longo da história, de acordo com a evolução da produção humana, o mesmo ocorre com as idéias que exprimem tais relações: “Elas são produtos históricos e transitórios” (MF, 106), que acompanham o “(...) o movimento contínuo de crescimento nas forças produtivas, de destruição nas relações sociais” (MEF, 106). Tais assertivas de Marx se voltam contra as teses proudhonianas, que postulam, como visto no Capítulo 1, os pensamentos e categorias como sendo independentes e desvinculados das relações reais que lhes deram origem, sendo aqueles propriamente responsáveis por engendrar estas relações.

Finalmente, em *O Manifesto Comunista*, Marx afirma, em concordância com o que fora exposto em *A Ideologia Alemã* acerca da dominação também ideal, teórica, da classe materialmente dominante, que “As idéias governantes de cada época sempre foram as idéias da classe governante” (MC, 42). No caso referido neste trecho de *O Manifesto Comunista*, a saber, a dominação da classe burguesa, o autor sustenta que

“As suas idéias não passam de um produto das condições de sua produção burguesa e propriedade burguesa, exatamente como a sua jurisprudência não passa da vontade de sua classe transformada em lei para todos. Uma vontade cujo caráter e direção essenciais são determinados pelas condições econômicas da existência de sua classe” (MC, 38).

Argumentando num plano mais geral acerca da produção social da consciência, Marx ainda sustenta em *O Manifesto Comunista* que não é necessária

“(...) uma profunda intuição para entender que as idéias, os pontos de vista e as concessões do homem, resumindo, a consciência do homem muda segundo toda a mudança nas condições de sua existência material, nas suas relações sociais e na sua vida social” (MC, 42).

Como exemplo, o autor explicita que, com a decadência do mundo antigo, as religiões deste período histórico foram superadas pelo cristianismo, que por sua vez foi substituído, no século XVII, quando da luta entre a sociedade feudal e a classe burguesa, pelas idéias racionalistas. Desta forma, “As idéias de liberdade religiosa e de consciência, meramente, deram expressão ao domínio da competição livre dentro dos domínios do conhecimento” (MC, 42).

1.1) O caráter “não-linear” da determinação social do pensamento

Tendo explicitado qual é a base real do surgimento e do desenvolvimento do pensamento e de seus produtos – a manifestação pelos homens de suas forças essenciais através da atividade objetiva e consciente que lhes é peculiar, como dito nos *Manuscritos*, ou a produção pelos homens de seus meios de vida, nos termos da *Ideologia Alemã* –, ou o que é o mesmo, sua determinação social, deve-se passar à demonstração do modo pelo qual Marx evidencia o caráter por vezes contraditório da produção da consciência, ou seja, como é possível que ocorra um descompasso entre determinada formação teórica e a realidade que a engendrou.

O primeiro texto do período em foco nesta Dissertação, 1843 a 1848, a apresentar importantes considerações acerca do caráter “não linear” da produção social da consciência é *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, analisado anteriormente nesta Dissertação, mais especificamente na terceira seção do Capítulo 2. Já no início do percurso de formação de sua teoria própria Marx deixa bem claro que as formações espirituais produzidas pelos homens podem nem sempre estar “ao nível” (ver CFDH-I, 6) da realidade que expressam.

Nesta *Introdução a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx sustenta que, se se quiser realizar a crítica da realidade alemã, deve-se voltar os olhos não a esta realidade,

mas, ao contrário, à sua “prolongação ideal” (ver CFDH-I, 6), a filosofia hegeliana do direito e do Estado. Esta é, de acordo com o autor, “(...) a única história alemã que se encontra *al pari* (ao nível) do presente oficial moderno” (CFDH-I, 6).

Esta asserção de Marx se justifica pelo fato da situação real da Alemanha, à época, se encontrar “abaixo do nível da história” (ver CFDH-I, 4), quer dizer, pelo desenvolvimento de sua produção e de suas relações sociais estar muito atrasado em relação a países como França e Inglaterra. Entretanto, as representações da filosofia alemã se encontravam, estas sim, em concordância com a situação real daqueles dois países, espelhando-se nesta realidade – e não na configuração de sua própria vida material –, contra a qual ambos sublevaram-se tanto prática quanto teoricamente e a qual era considerada pelo povo alemão como a “aurora de um belo futuro” (ver CFDH-I, 5). Portanto, apenas em teoria, ou seja, através da filosofia hegeliana, a Alemanha participava do Estado constitucional existente em realidade na França e na Inglaterra.

É exatamente por isto que Marx afirma que “Aquilo que nos povos progressistas é uma ruptura prática com as situações do Estado moderno, na Alemanha, onde nem sequer existem ainda essas situações, é, antes de mais nada, a ruptura crítica com o reflexo filosófico dessas situações” (CFDH-I, 6). Trata-se, pois, não de combater praticamente a realidade alemã, mas de romper criticamente com sua produção teórica. Ou seja, ao passo que as realidades francesa e inglesa devem ser transformadas, na Alemanha cabe lutar pela aniquilação de sua situação ideal: a batalha do povo alemão, portanto, não pode limitar-se à negação de sua situação real, mas deve se ater também à negação desta sua situação ideal.

O fato central, portanto, é que “A abstração e a arrogância de seu [da Alemanha] pensamento estavam sempre emparelhadas com a unilateralidade e a pequenez de sua realidade” (CFDH-I, 7). Assim, vê-se como é possível a ocorrência de um descompasso entre a configuração da atividade material dos homens e as formas de consciência que daí derivam. Apenas por este motivo pôde a Alemanha elevar-se de forma teórica “(...) não

apenas sobre suas próprias limitações, mas, simultaneamente, sobre as limitações dos povos modernos, sobre limitações que na realidade devia sentir e aspirar como libertação de seus limites reais” (CFDH-I, 9).

Um ano após a redação da *Introdução*, no texto *Glosas Críticas ao artigo 'O rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano'*, Marx volta a se referir, ainda que brevemente, ao descompasso em questão como sendo inevitável no caso da Alemanha, sustentando que “A desproporção entre o desenvolvimento filosófico e político na Alemanha não é nenhuma anormalidade. É uma desproporção necessária” (GC).

Em *A Sagrada Família*, obra posterior à *Introdução* e às *Glosas Críticas*, ao criticar as afirmações de Bruno Bauer acerca das idéias da Revolução Francesa – o que será analisado no tópico seguinte, “O papel ativo do pensamento” –, Marx discorre sobre os teóricos iluministas, oferecendo outro exemplo do caráter “não-linear” da determinação social do pensamento. Segundo o autor, Robespierre e Saint-Just falharam ao confundir “(...) a sociedade de democracia realista da antigüidade, assentando na base da escravatura real, com o Estado moderno, que assenta na escravatura emancipada, na sociedade burguesa” (SF, 184), querendo “(...) ao mesmo tempo anular posteriormente para tal ou qual indivíduo particular as manifestações vitais dessa sociedade pretendendo enfeitar à antiga a cabeça política dessa sociedade” (SF, 184). O que Marx sustenta é que o modo pelo qual os indivíduos da época produziam sua vida material, em outras palavras, as condições econômicas e industriais de sua vida, caracteristicamente baseadas no livre desenvolvimento da sociedade burguesa e no livre jogo dos interesses privados, ou seja, na concorrência sem entraves, só poderia gerar valores e idéias como o individualismo, a liberdade como o direito de fazer o que não cause dano a outros, a igualdade apenas abstrata perante o Estado, etc. – formações espirituais estas que sancionam, no plano teórico, o modo como se configurava o plano prático da vida burguesa. Portanto, novamente fica clara a possibilidade da teoria de uma dada época não corresponder imediatamente à realidade que a engendra: no caso, as idéias de igualdade, liberdade, justiça, virtude, entre outras, propostas pelos iluministas, em

nada correspondiam aos lineamentos da produção da vida humana no período, se referindo, em verdade, como aponta Marx, à “sociedade de democracia realista da antigüidade” (ver SF, 184).

1.2) O papel ativo do pensamento

Ressaltar neste momento o caráter ativo do pensamento é algo óbvio, pelo simples fato de que, para Marx, como visto, o pensamento, a consciência, não passam de um modo da atividade total dos indivíduos reais, a saber, a atividade ideal, ou teórica, ou espiritual. Tratar-se-á, neste momento da Dissertação, de reproduzir as passagens existentes nos textos marxianos do período de 1843 a 1848 nas quais o autor sustenta de modo explícito o papel necessariamente ativo do pensamento e de seus produtos, quer dizer, a “ação recíproca” (ver IA, 1996, 55) entre estes e sua base real, a produção material da vida humana.

Inicialmente, e mais uma vez seguindo o itinerário de formação do pensamento de Marx, deve-se mencionar *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, na qual, como visto anteriormente, Marx afirma o descompasso entre a realidade alemã e sua produção teórica – na figura da filosofia hegeliana do Estado e do direito –, donde decorre que, neste país, a luta deva ser travada primordialmente contra esta produção teórica. Entretanto, na medida em que não concebe a revolução como sendo meramente uma ruptura de caráter ideal, como brevemente explicitado na terceira seção do Capítulo 2, “A emancipação humana” – e o que será retomado na última seção deste Capítulo –, Marx propõe a crítica à filosofia hegeliana não como objetivo final da emancipação do homem, mas como instrumento de intelectão que se orienta “(...) não para si mesma, mas para tarefas para cuja solução só existe um meio: a *práxis*” (CFDH-I, 8).

O que Marx trata de sustentar, pois, neste texto, é o papel da crítica filosófica nas lutas alemãs, sua função de tornar "(...) a opressão real mais opressiva, acrescentando-lhe a consciência da opressão" (CFDH-I, 4). Desta forma, a crítica se transforma imediatamente em um "poder material" (ver CFDH-I, 3), ao apontar a necessidade da emancipação humana e os caminhos que levam a ela. Este é precisamente seu "interesse especificamente prático" (ver CFDH-I, 8), como diz Marx. Cabe reproduzir uma importante passagem desta *Introdução*:

"É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrocado pelo poder material, mas também a teoria transforma-se em poder material logo que se apodera das massas. A teoria é capaz de apoderar-se das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, e argumenta e demonstra *ad hominem* quando se torna radical; ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem" (CFDH-I, 8).

O proletariado é propriamente a classe que "(...) encontra na filosofia suas armas espirituais" (CFDH-I, 13), sendo ele, por sua vez, a "arma material" (ver CFDH-I, 13) da filosofia. Isto significa afirmar a união necessária entre a teoria e a prática revolucionária para a consecução da emancipação humana: cabe aos homens desvendar, por meio da atividade teórica, os nexos que constituem a realidade, apontando os meios para sua transformação e superação. Por isto Marx afirma ser a filosofia a "cabeça" (ver CFDH-I, 14) da emancipação, sem a qual a classe revolucionária, no caso, o proletariado, não pode jamais se superar e derrubar "(...) todas as relações nas quais o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado, desprezível" (CFDH-I, 8).

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, por sua vez, apresentam duas breves passagens nas quais Marx sustenta de modo explícito a repercussão das formações ideais sobre as relações que as engendraram. A respeito da economia política, o autor explicita que, por um lado, ela é "(...) o produto da energia e do movimento reais da propriedade

privada, (...) um produto da indústria moderna” (MEF, 79), e, por outro lado, esta ciência “(...) a acelerou [a indústria moderna], celebrou a energia e o desenvolvimento desta indústria e fez dela uma potência da consciência” (MEF, 79). E, ao discorrer acerca da ciência da natureza, Marx aponta – se bem que não desenvolva argumentações acerca deste ponto – a importância da economia política para a transformação e preparação da emancipação humana, ainda que também tenha contribuído para a desumanização (ver MEF, 95), ressaltando, pois, a capacidade desta produção ideal de intervir “praticamente na vida humana” (ver MEF, 95).

Em *A Ideologia Alemã* encontra-se a afirmação, mencionada no início desta seção, da determinação recíproca entre as esferas material e espiritual da produção da vida humana. Marx assevera, contrapondo-se à filosofia especulativa neohegeliana, que deve-se explicar o Estado e os “diversos produtos teóricos e formas da consciência” (ver IA, 1996, 55), como a religião, a moral, a filosofia, etc., em sua conexão com o “processo real de produção” (ver IA, 1996, 55). Apenas procedendo desta forma torna-se possível “(...) expor a coisa toda em sua totalidade (e também, por isso mesmo, examinar a ação recíproca entre estes diferentes aspectos)” (IA, 1996, 55).

Compreendendo estas asserções marxianas fica claro que o autor não concebe em absoluto o pensamento como mero “epifenômeno” – termo este não utilizado por Marx –, ou como uma esfera à parte da produção material da vida humana, como pode sugerir a designação “superestrutura idealista” (ver IA, 1996, 53), utilizada por Marx em *A Ideologia Alemã* ao afirmar ser a sociedade civil “(...) a base do Estado e do resto da superestrutura idealista” (IA, 1996, 53). O que o autor reiteradamente reconhece, ao contrário, é a reciprocidade existente entre a atividade material e a atividade ideal dos homens, pelo simples fato de ambas estarem necessariamente imbricadas, constituindo a atividade própria destes homens. Ou, como evocado no próprio título desta seção, pelo fato do pensamento ser propriamente um momento da produção humana das condições de sua vida.

Entretanto, deve-se atentar para o fato de que o reconhecimento da determinação recíproca entre atividade ideal e material não anula o lineamento fundamental acerca da questão da produção social do pensamento: a prioridade da produção material da vida humana sobre a consciência e seus produtos, o que rechaça de imediato qualquer caráter de autonomia destes últimos. Para ilustrar este argumento, cabe referir a obra *A Sagrada Família*, anterior a *A Ideologia Alemã*. Nesta obra, no interior de sua crítica à Bruno Bauer, e frente à declaração deste segundo a qual as idéias geradas pela Revolução Francesa "(...) não levaram além do estado de coisas que queria suprimir pela violência" (Bauer citado por Marx, SF, 179), Marx salienta que "As idéias nunca podem executar nada. Para executar as idéias, são necessários os homens, que põem em ação uma força prática" (p. 179). O que o autor quer ressaltar é que são precisamente tais homens, em suas relações reais, em sua atividade real prática, que produzem os pensamentos correspondentes, isto é, o arcabouço ideal de uma época – como, no caso do momento histórico da Revolução Francesa, as relações sociais materiais burguesas, baseadas na concorrência, nos interesses privados, etc., geraram valores e idéias como a liberdade, igualdade, justiça, virtude, etc. –, e que os coloca em prática. Ao fazer tais considerações, Marx destitui a consciência, como dito, de seu caráter de autonomia, tal como postulado pela especulatividade.

Tendo sido expostos a necessária vinculação do pensamento à base real que o determina, bem como o caráter "não linear" desta determinação e a relação de reciprocidade entre aquelas duas esferas – a produção material e a espiritual –, pode-se passar à análise pormenorizada das produções teóricas específicas.

2) As formações ideais específicas

2.1) A religião

Como já mencionado na primeira seção deste Capítulo, Marx concebe a religião como um dos "modos particulares" (ver MEF, 88) da produção humana, caracterizando-se

como uma das formas da consciência humana, ou como um dos produtos da atividade ideal dos indivíduos. Nesta medida, percebe-se claramente como, na acepção marxiana, "(...) o homem faz a religião, a religião não faz o homem" (CFDH-I, 1), como o autor afirma em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*.

Neste texto, o primeiro do período de 1843 a 1848 a tratar da determinação social da religião, Marx inicia afirmando que, na Alemanha, a crítica da religião havia chegado a seu fim, após todo o trabalho levado a cabo pelos filósofos neohegelianos, para os quais a religião não passa, de acordo com as palavras de Marx, numa referência àqueles filósofos, da "(...) auto-consciência do homem que ou ainda não se adquiriu a si mesmo, ou tornou a se perder" (CFDH-I, 1). Entretanto, ainda que concorde com o fundamento geral da crítica da religião perpetrada pelos neohegelianos – como mencionado, o fato da religião ser um produto humano –, Marx determina de modo bem mais específico o caráter social da religião, ao afirmar que "(...) o homem não é um ser abstrato que permanece fora do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade" (CFDH-I,1). Nesta afirmação de Marx pode-se perceber uma crítica direta à filosofia neohegeliana, que, como por vezes exposto nesta Dissertação, concebe os homens e suas relações reais de forma especulativa. Para o autor, ao contrário, cumpre explicitar que o mundo que produz o espírito religioso deve ser compreendido como o "mundo dos homens" (ver CFDH, 1), vale dizer, como o conjunto da produção da vida humana, ou em outras palavras, a sociedade, e também o Estado – sendo este concebido por Marx, assim como a religião (e ainda que o Estado obviamente não possa ser determinado como uma formação ideal), como um produto desta sociedade, o que é sustentado por Marx não apenas nos textos que compõem o período desta Dissertação mas ao longo de toda sua obra.

Vale reproduzir o seguinte trecho de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, no qual Marx determina de forma clara a relação necessária entre a religião e o mundo que a engendra:

“A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica sob a forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu solene complemento, sua razão geral de consolação e justificação” (CFDH-I, 2).

É neste sentido que Marx afirma ser a “miséria religiosa” (ver CFDH-I, 2) tanto a expressão da “miséria real” (ver CFDH-I, 2) quanto também o protesto contra ela. Isto é, esta formação da consciência humana não se constitui senão como o modo pelo qual é possível aos indivíduos conviverem com a miséria e com a debilidade de suas existências, projetando num paraíso celeste uma vida isenta de contradições e alienações. E, na medida em que, efetivamente, não são responsáveis por se auto-produzirem, ou por gerirem sua própria existência, ao delegarem esta gerência às mãos de um outro ser – um proprietário – delegam-na, espiritualmente, de modo semelhante, às mãos de uma existência exterior divina. Como bem nota Marx: “Até o fato de ver-se dominadas, governadas e possuídas tem de ser reconhecido e defendido por elas [pelas pessoas] como uma concessão do céu!” (CFDH-I, 4).

Colocando-se para além da crítica da religião, Marx sustenta que a luta contra ela – a religião – deve ser de fato “(...) a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual” (CFDH-I, 2), ou seja, contra o “mundo dos homens” (ver CFDH-I, 1), contra a esfera da produção material da vida, responsável pela miséria a qual cabe à religião apaziguar. Nas palavras do autor:

“A superação da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real. A exigência de abandonar as ilusões sobre sua situação é a exigência de abandonar uma situação que precisa de ilusões” (CFDH-I, 2).

O mesmo é afirmado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, na única passagem do texto a referir de modo explícito a determinação social da religião, a saber, que ela – bem como o direito, a moral, a ciência, a arte, o Estado, a família, etc. – não é senão, como já

mencionado no início desta seção, um dos “modos particulares” (ver MEF, 88) da produção humana, recaindo, pois, “sob sua lei geral” (ver MEF, 88). É neste sentido que Marx afirma que “A alienação religiosa enquanto tal não se passa senão no domínio da consciência, do foro interior do homem, mas a alienação econômica é aquela da vida real” (MEF, 88). Ou seja, na medida em que é um dos “modos” da produção da vida humana, se esta produção ocorre de forma alienada, o mesmo se dá com sua forma espiritual, no caso, a religião. Dito ainda de outro modo, a alienação religiosa, que “se passa no domínio da consciência”, como diz Marx, apenas se configura enquanto tal pois deriva de relações sociais que possuem tal característica – isto é, de relações sociais reais alienadas.

Em *A Sagrada Família*, obra posterior aos *Manuscritos*, Marx discorre acerca da religião judaica identificando-a como um produto espiritual das relações burguesas da época. Neste momento da referida obra, Marx se volta à resposta dada por Bruno Bauer às críticas feitas a ele no texto *Sobre a Questão Judaica*. Nesta resposta, Bauer reconhece ter cometido o erro de identificar a essência humana à essência política, ao afirmar ser a questão judaica uma questão religiosa e política. Marx, entretanto, não se satisfazendo com a resposta baueriana, afirma em *A Sagrada Família* que “(...) trata-se de saber o que é uma questão religiosa, e curiosamente o que ela é nos nossos dias” (SF, 162) – o que o neohegeliano não é capaz de fazer. Marx afirma que questões religiosas possuem um significado social e não se tratam apenas “(...) de interesses religiosos em si” (SF, 163). O judaísmo, portanto, deve ser “(...) despojado de sua roupagem religiosa e reduzido ao seu nó empírico laico, prático”, podendo-se assim, “(...) indicar a forma prática realmente social de resolver a questão, este nó” (SF, 163). O erro de Bauer é conceber apenas a essência religiosa do judaísmo, “(...) e não a base secular, real dessa essência religiosa” (SF, 164). Nas palavras de Marx,

“O senhor Bauer nem suspeita, por conseguinte, que o judaísmo real, secular, e por conseqüência o próprio judaísmo religioso, é constantemente gerado pela vida burguesa atual e encontra o seu ponto culminante no sistema monetário” (SF, 164).

Como se pode perceber nesta citação, Marx faz um paralelo entre a religião judaica e a economia política de sua época, afirmando ser aquela a “economia política celeste” (ver SF, 166), “(...) visto ser ela a doutrina da produção, distribuição, da troca e do consumo da ‘riqueza espiritual’ e dos tesouros do céu!” (SF, 166). Portanto, o “nó” empírico à luz do qual deve ser constatado o desenvolvimento histórico do judaísmo, e o qual deve ser resolvido para o bem da emancipação judaica, se encontra na prática comercial e industrial da época, isto é, na produção burguesa da vida humana. Como afirma Marx,

“Não se explica a existência do judeu atual pela sua religião – como se essa religião fosse uma essência à parte, existindo por si –, explica-se a vida tenaz da religião judaica por elementos práticos da vida burguesa de quem essa religião dá um reflexo fantástico¹⁴” (SF, 165).

Como “teólogo crítico” que é, Bauer só consegue entender a questão judaica como a contradição religiosa entre judaísmo e cristianismo, e não como o “reflexo” ideal de contradições e relações reais. Por isto, para este autor, a emancipação é identificada à capacidade de realizar a crítica da religião: “A única luta que [Bauer] conhece é a luta contra os pressupostos religiosos da consciência de si” (SF, 166), e não, como defende Marx, e em concordância ao que fora afirmado tanto em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* quanto nos *Manuscritos*, a luta contra os pressupostos materiais que engendra e possibilita tal produção ideal.

Nas *Teses ad Feuerbach* Marx também se volta à questão da determinação social da religião, desta vez no interior de sua crítica a Feuerbach. Na 4ª tese Marx afirma que Feuerbach falha ao não explicitar que é somente “pelo autodilaceramento e pela autocontradição” (ver TF, 13) constitutivos do mundo real que este se “eleva de si mesmo” e se “fixa nas nuvens como um reino autônomo” (ver TF, 12), engendrando um “mundo religioso” (ver TF, 12). O que Feuerbach não compreende, como diz Marx na 7ª tese, é que

“(...) o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social” (TF, 13), ou seja, é possibilitado pelo conjunto das relações sociais – e não, como sustenta o neohegeliano, pela “auto-alienação” (ver TF, 12) da essência de um homem concebido como “indivíduo humano abstrato, isolado” (ver TF, 13). Por este mesmo motivo Feuerbach é incapaz de entender que são estas relações sociais, que é este mundo real que deve ser

“(...) tanto compreendido em sua contradição como revolucionado praticamente. Assim, por exemplo, uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada” (TF, 13).

2.2) A Filosofia

O material oferecido pelos textos de Marx que compreendem o período de 1843 a 1848 para a tematização da determinação social da filosofia é muito vasto: as asserções do autor a este respeito se referem a Hegel, aos neohegelianos, à teoria do utilitarismo, à filosofia do prazer e aos teóricos iluministas. Na medida em que tanto a análise de Marx sobre estes últimos, feita em *A Sagrada Família*, quanto suas asserções sobre a relação entre a filosofia hegeliana do direito e do Estado e a realidade alemã da época, presentes em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, já foram expostas numa seção anterior deste Capítulo – mais especificamente no tópico intitulado “O caráter ‘não linear’ da determinação social do pensamento” –, abster-se-á do tratamento dos dois textos mencionados, concentrando-se a análise nos *Manuscritos Econômico Filosóficos* e, principalmente, em *A Ideologia Alemã*.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx se volta à *Fenomenologia do Espírito*

¹⁴ Por “reflexo fantástico” Marx entende reflexo ideal, espiritual.

de Hegel. Ainda que sucintas, as palavras de Marx são conclusivas e dizem respeito a um dos pilares da teoria daquele autor, a saber, a consciência de si: nela Marx identifica “(...) o homem compreendido abstratamente e engendrado pela abstração” (MEF, 134). O “Si” (ver MEF, 134) abstrato não é outra coisa, segundo Marx, que a transposição, para o plano ideal, do “(...) homem enquanto egoísta abstrato, o egoísmo elevado à sua pura abstração, ao pensamento” (MEF, 134). Isto não significa senão dizer que a filosofia hegeliana é a expressão filosófica das relações sociais da produção burguesa, nas quais os indivíduos se relacionam como “mônadas auto-suficientes” (ver QJ, 57), e se consideram independentes dos demais, para usar as palavras de um texto anterior aos *Manuscritos*, a saber, *Sobre a Questão Judaica*. Basta lembrar, também, que Marx, nestes mesmos *Manuscritos*, afirma que Hegel “(...) se coloca do ponto de vista da economia política moderna” (MEF, 132) – na medida em que “(...) vê somente o lado positivo do trabalho e não seu lado negativo (MEF, 133) –, ciência que é, ela mesma, a produção da vida burguesa descrita em categorias e conceitos – o que é afirmado por Marx inúmeras vezes nos textos em foco nesta Dissertação.

Já *A Ideologia Alemã* concentra a maior parte das argumentações de Marx sobre o enraizamento social da filosofia: nesta obra o autor faz severas críticas à filosofia neohegeliana e trata da filosofia do prazer e do utilitarismo.

No que diz respeito à primeira, o que deve ser ressaltado das palavras de Marx dirigidas contra esta corrente filosófica é tanto a identificação da base real da mesma quanto a afirmação da consideração da realidade produtiva humana como pressuposto necessário da filosofia – pressuposto para o qual não atentam os filósofos especulativos, em especial Bauer, Stirner, Feuerbach e seus pares.

De início, Marx afirma ser a filosofia dos neohegelianos a reprodução ideal da realidade burguesa alemã. Em suas palavras, “(...) a filosofia alemã é um produto da estrutura pequeno burguesa da Alemanha” (IA, 1974, 312), e “(...) as fanfarrônicas desses filósofos refletem a derrisória pobreza da realidade alemã” (IA, 1996, 17), e eles “(...) nada

mais fazem do que balir filosoficamente as representações dos burgueses alemães” (IA, 1996, 17). E, numa outra passagem, Marx afirma:

“É evidente que ‘espectros’, ‘nexos’, ‘ser mais elevado’, ‘conceitos’, ‘escrúpulos’¹⁵ são apenas a expressão espiritual idealista, a representação aparente do indivíduo isolado, a representação de grilhões e limites muito empíricos no interior dos quais se movem o modo de produção da vida e a forma de intercâmbio a ele conectada” (IA, 1996, 46).

Como visto ao longo da terceira seção do Capítulo 1, dedicada à crítica de Marx à especulatividade presente na produção ideal dos neohegelianos, o autor acusa tais filósofos de desconhecerem a realidade efetiva e não a reconhecerem como verdadeiro “locus” de nascimento das teorias, idéias e conceitos produzidos pelos homens. Como conseqüência, transformam o mundo “num mundo de pensamentos” (ver IA, 1996, 18), nunca questionando “(...) qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre sua crítica e seu próprio meio material” (IA, 1996, 26). Decorre disto o fato de toda a revolução proposta por tais teóricos não passar da “luta filosófica contra as sombras da realidade” (ver IA, 1996, 17), ou, em outros termos, da substituição das velhas “fraseologias” (ver IA, 1996, 26) por outras novas, mais adequadas a uma “consciência humana, crítica ou egoísta” (ver IA, 1996, 26), como diz Marx, numa clara referência à Crítica crítica de Bruno Bauer e consortes, e ao Único, o indivíduo egoísta de Stirner. Estes equívocos da filosofia neohegeliana são possibilitados, segundo Marx, e como visto na primeira seção deste Capítulo 3, pela divisão ocorrida entre a atividade espiritual e a atividade material: isto é o que permite a estes filósofos fazer abstração do movimento histórico e concebê-lo apenas como o conjunto da produção espiritual dos homens. Marx determina, pois, a base real à qual se conecta a filosofia neohegeliana, vale dizer, a divisão do trabalho própria a

¹⁵ Marx se refere aqui às categorias típicas da filosofia neohegeliana.

determinada época histórica e a determinado grau de desenvolvimento da produção material da vida humana.

Este procedimento especulativo – autonomizar o pensamento – detectado e analisado por Marx caracteriza a filosofia neohegeliana – e também a filosofia de Hegel e a de Proudhon – como uma “filosofia autônoma” (ver IA, 1996, 38), que, ao abstrair do movimento real da produção da vida humana torna-se um conjunto de “frases ocas” (ver IA, 1996, 38), oferecendo apenas “(...) uma receita ou um esquema onde as épocas históricas podem ser enquadradas” (IA, 1996, 38). Entretanto, como ressalta Marx, “A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência” (IA, 1996, 38). Ou seja, para o autor é inconcebível que a filosofia faça abstração do movimento real da produção da vida humana, ou, em suas palavras, da “(...) exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens” (IA, 1996, 38). A filosofia marxiana, por sua vez, ao levar em conta este desenvolvimento dos homens, “(...) vê as coisas tais como são e aconteceram realmente” (IA, 1996, 67). Como consequência, se, para os neohegelianos, os problemas se resumem a equívocos internos à consciência, para Marx, ao contrário, “(...) todo problema filosófico resolve-se simplesmente num fato empírico” (IA, 1996, 67), ou, dito de outro modo, depende “(...) do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época” (IA, 1996, 39). Um exemplo dado por Marx é “(...) a importante questão das relações entre o homem e a natureza” (IA, 1996, 67), transformadas por Bruno Bauer na oposição entre natureza e história, “(...) como se as duas ‘coisas’ fossem separadas uma da outra, como se o homem não se encontrasse sempre em face de uma natureza histórica e de uma história natural” (IA, 1996, 68). A resolução desta questão filosófica passa pela compreensão “(...) de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre existiu na indústria e se apresenta de maneira diferente, em cada época, segundo o desenvolvimento maior ou menor da indústria” (IA, 1996, 68).

Para Marx, desta forma, a conexão entre os indivíduos e a natureza é um fato real, cuja mediação se dá através da atividade sensível própria àqueles, e qualquer querela

filosófica se dissolve ao se considerar o modo e o grau desta conexão, bem como as relações sociais que daí derivam. Este é exatamente o procedimento adotado por Marx ao analisar as produções ideais sobre as quais se detém, sejam elas a ciência, a religião, a arte, etc., ou seja a própria filosofia – em especial a dos neohegelianos.

Ao se deter, também em *A Ideologia Alemã*, especificamente na análise do neohegeliano Max Stirner, Marx oferece mais elementos para a compreensão da vinculação necessária entre as formações ideais e sua base real. É também no interior de sua crítica a Stirner que Marx se refere à filosofia do prazer e ao utilitarismo, mencionados anteriormente.

Uma das passagens referentes a Stirner relevantes para o tratamento do tema em pauta diz respeito à crítica de Marx à afirmação daquele filósofo de que “Só o não-homem é o homem real” (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 287). De acordo com Marx, a concepção corrente na filosofia segundo a qual “o homem real não é um homem” (ver IA, 1974, 289) – o que é denominado pelo autor como um “juízo anti-racional” (ver IA, 1974, 289) – é a transposição “para o terreno da abstração” (ver IA, 1974, 289) da contradição “(...) que existe de fato entre as necessidades dos homens e as condições em que estes se encontram” (IA, 1974, 289). Isto é, tal “juízo” é anti-racional pelo fato de que as próprias relações reais da produção burguesa da vida humana são elas mesmas “irracionais”. No caso de Stirner, aquele “juízo anti-racional” pode ser traduzido por “são egoístas e não o são” (ver IA, 1974, 289), e corresponde, como salienta Marx, “(...) à contradição de fato que surge entre a existência dos pequenos burgueses alemães e aquilo que as condições sociais os obrigam a fazer” (IA, 1974, 289).

É por desconhecer as relações reais que Stirner postula a contradição, que para Marx está inscrita na realidade, como sendo uma contradição ideal entre os conceitos de “homem” e “não-homem”, conceitos estes que, por estarem abstraídos de todo conteúdo, se tornam meras categorias vazias. A filosofia de Stirner pode, pois, e a exemplo dos demais neohegelianos, ser considerada uma “filosofia autônoma” (ver IA, 1996, 38). É interessante relembrar aqui as asserções de Marx acerca de Stirner, já reproduzidas no Capítulo 1 desta

Dissertação, nas quais aquele autor tanto explicita que, na concepção stirneriana, os indivíduos relacionam-se como “Eus puros” (ver IA, 1974 300), quanto sustenta ser Stirner o filósofo que “(...) estava menos ao corrente dos dados do mundo real, de tal forma que, nele, as categorias filosóficas perderam todo e qualquer vestígio de relação com a realidade e, portanto, todo e qualquer vestígio de sentido” (IA, 1974, 316).

As análises de Marx sobre a produção social da teoria utilitarista vêm à tona no interior de sua crítica à Associação, a organização da sociedade proposta por Stirner, na qual a única relação entre os indivíduos é aquela da “utilização possível” (ver IA, 1974, 258). A fonte teórica da qual Stirner se apropria são as teses utilitaristas de Helvetius e d'Holbach, escritas no século XVIII, e o único mérito do neohegeliano ao fazê-lo é substituir “(...) o egoísmo *bourgeois*, empreendedor e ativo, por um egoísmo fanfarrão, o egoísmo de acordo consigo mesmo” (IA, 1974, 261), e, assim,

“(...) ser a expressão dos pequenos burgueses de hoje que aspiram a tornar-se verdadeiros *bourgeois*. Era perfeitamente lógico que o ‘Único’, representante desses pequenos burgueses, inundasse o mundo inteiro com as suas gabarolices, tão charlatão, fanfarrão e seguro de si como eles são mesquinhos, medrosos e limitados no seu comportamento prático” (IA, 1974, 261).

Mais uma vez, Marx explicita a filosofia de Stirner, e em especial seu fundamento principal, o “Único”, relacionando-os ao contexto real da produção da vida humana e aos indivíduos burgueses desta época.

Sobre o utilitarismo Marx é taxativo ao ressaltar que esta concepção “(...) consiste em reduzir as múltiplas relações que os homens têm entre si a essa relação única de utilização possível” (IA, 1974, 258), e sua origem reside no fato real “(...) de na sociedade burguesa moderna todas as relações serem praticamente subordinadas e reduzidas à simples relação monetária abstrata, à relação de troca” (IA, 1974, 258-259).

Tendo em Hobbes e Locke seus precursores, esta teoria "(...) foi contemporânea da primeira e da segunda Revoluções inglesas, dos primeiros golpes que permitiram à *bourgeoisie* adquirir uma parte do poder político" (IA, 1974, 259). Marx evidencia o contexto histórico no qual estes dois autores produziram suas teorias:

"Hobbes e Locke tinham sob os olhos tanto o desenvolvimento anterior da *bourgeoisie* holandesa (ambos viveram durante algum tempo na Holanda) como as primeiras ações políticas através das quais a *bourgeoisie* quebrou na Inglaterra os seus limites locais e provinciais, sem esquecer o nível relativamente desenvolvido das manufaturas, do comércio marítimo e da colonização; isto é sobretudo verdadeiro para Locke, que escreveu no momento em que a economia política inglesa conhecia o seu primeiro desenvolvimento, em que nasciam as sociedades por ações, o banco inglês, e em que se afirmava a supremacia marítima da Inglaterra" (IA, 1974, 262).

Helvetius e d'Holbach deram continuidade aos trabalhos de Locke e Hobbes, e a teoria de ambos "(...) corresponde perfeitamente à atitude oposicionista da *bourgeoisie* francesa antes da Revolução" (IA, 1974, 259). Cabe, também, e ainda que se trate de uma longa passagem, reproduzir a descrição de Marx da configuração histórica real à qual ambos se vinculavam:

"Helvetius e d'Holbach tinham perante si, sem falar da teoria inglesa [Hobbes e Locke] e da evolução já realizada pela *bourgeoisie* da Inglaterra e da Holanda, o exemplo da *bourgeoisie* francesa em luta pelo seu livre desenvolvimento. O espírito de negócio, já muito divulgado no século XVIII, apoderara-se de todas as classes da sociedade, principalmente em França, sob a forma da especulação. Os embaraços financeiros do governo e os debates sobre o fisco que eram uma sua consequência interessavam, nessa época, toda a França. Acrescentamos a isso que Paris era, no século XVIII, a única metrópole, a única cidade onde se estabeleciam relações pessoais entre os indivíduos e as nações. Estas premissas, aliadas ao caráter já

muito universalista dos franceses em geral, deram à teoria de Helvetius e d'Holbach esse colorido particular de caráter universal, privando-a simultaneamente do conteúdo econômico positivo que se encontrava ainda nos Ingleses [Hobbes e Locke]. A teoria que nos ingleses era ainda a simples constatação de um fato, desenvolve-se nos franceses para se transformar num sistema filosófico (IA, 1974, 262).

No que se refere especificamente a d'Holbach, sua teoria, segundo Marx, "(...) apresenta toda a manifestação ativa dos indivíduos resultante das suas relações mútuas, por exemplo, falar, amar, etc., como uma relação de utilidade e de utilização" (IA, 1974, 259). Para d'Holbach, às relações reais entre os indivíduos, quaisquer que sejam elas, subjaz uma relação fundante, a de utilização, que, como diz Marx, "(...) significa que eu tiro proveito do mal que faço a um outro (*exploitation de l'homme par l'homme*)" (IA, 1974, 259). Estas teses filosóficas de d'Holbach, de acordo com Marx, podem ser verificadas "realmente no *bourgeois*" (ver IA, 1974, 260):

"Para ele [o *bourgeois*], existe uma única relação com interesse em si mesma, a relação de exploração; todas as outras relações só lhe suscitam interesse na medida em que as pode reduzir àquela; e mesmo quando se encontra em presença de relações que não se deixam catalogar diretamente na relação de exploração, ele classifica-as aí, quanto mais não seja no plano da ilusão. A expressão material deste proveito tirado das coisas é o dinheiro, o representante do valor de todas as coisas, pessoas e relações sociais" (IA, 1974, 260).

A teoria de d'Holbach, desta forma, e como bem determina Marx,

"(...) é portanto a ilusão filosófica, historicamente justificada, do papel da *bourgeoisie* cujo aparecimento se verifica precisamente em França, e cuja vontade de exploração podia ainda ser interpretada como uma vontade de ver os indivíduos

desenvolverem-se completamente nas trocas livres dos velhos entraves feudais" (IA, 1974, 260).

Em seguida, o inglês Bentham se destaca como o promotor por excelência da relação de utilidade, numa época em que, como aponta Marx, após a Revolução Francesa e o desenvolvimento da grande indústria, a burguesia reinava absoluta "(...) como a classe cujas condições de existência são as de toda a sociedade" (IA, 1974, 264). A teoria de Bentham, pois, se resume à questão de "(...) como utilizar, explorar os indivíduos e as relações que eles mantêm" (IA, 1974, 264). Uma vez que a resposta já havia sido dada pela economia política, Bentham incorporou à sua teoria este avanço, qual seja, a idéia de que as relações de exploração eram "(...) determinadas pela produção, independentemente da vontade dos indivíduos isolados, e que os indivíduos já as encontravam perfeitamente constituídas" (IA, 1974, 264). Desta forma, como ressalta Marx,

"Só restava então ao utilitarismo um único campo para as suas especulações: a situação dos indivíduos face a estas relações à escala da sociedade, a exploração privada pelos indivíduos de um mundo que eles já encontravam constituído" (IA, 1974, 264).

As teses de Bentham, portanto, se restringem a ser meras "reflexões moralizantes" (ver IA, 1974, 264), e ele se torna refém "das leis da *bourgeoisie*" (ver IA, 1974, 264), limitando-se a "(...) criticar apenas os elementos que, herdados de uma época anterior, entravavam o desenvolvimento da *bourgeoisie*" (IA, 1974, 264). O utilitarismo, com Bentham, torna-se, assim, uma "(...) simples apologia da ordem existente" (IA, 1974, 264).

Fica clara, com o que foi explicitado por Marx e aqui reproduzido em suas linhas gerais, a "(...) interdependência exata entre os progressos da teoria da utilidade e da exploração, as suas diferentes etapas, e os diferentes períodos da evolução da *bourgeoisie*"

(IA, 1974, 261). Estas palavras de Marx dispensam maiores comentários acerca da vinculação entre o utilitarismo e a base real de sua origem e desenvolvimento.

No que diz respeito à filosofia do prazer, esta teoria, como ressalta Marx, "(...) nunca foi outra coisa senão uma linguagem espiritual para uso de certos meios sociais que tinham o privilégio dos gozos" (IA, 1974, 271). Marx explicita que seu surgimento se dá, na modernidade¹⁶, "(...) com o declínio do feudalismo e a transformação da nobreza rural feudal em nobreza de corte, dissipadora e ávida de viver" (IA, 1974, 271). Nesta época, era uma "concepção espontânea" (ver IA, 1974, 271), advinda de e direcionada a esta classe específica, e se expressava na forma de romances, poesias, memórias, etc. Quando, pelas mãos de alguns "escritores da *bourgeoisie* revolucionária" (ver IA, 1974, 271), esta "concepção" se torna verdadeiramente uma filosofia, deixa de se referir somente ao modo de vida da nobreza e é dirigida a todos os indivíduos. Desta forma, a filosofia do prazer se torna uma "doutrina moral insípida e hipócrita" (ver IA, 1974, 271), ao propor a toda sociedade que viva segundo princípios válidos apenas para as classes possuidoras da riqueza. Como diz Marx, "(...) esta filosofia tornou-se *fraseologia* pura assim que reivindicou um caráter universal e se atribuiu o caráter de uma concepção válida para toda a sociedade" (IA, 1974, 271). Stirner, por sua vez, perverte o significado da filosofia do prazer, que, se no século XVIII na França "(...) descrevia sob uma forma espiritual uma vida real, cheia de alegria e impertinência" (IA, 1974, 273), com a "frivolidade" (ver IA, 1974, 273) do neohegeliano é reduzida ao "autodeleite" (ver IA, 1974, 274), que não passa, segundo Marx, de uma "palavra oca" (ver IA, 1974, 274).

Destas palavras de Marx sobre a filosofia do prazer, e acerca do tema em questão, pode-se, pois, extrair "(...) a correlação existente entre toda a filosofia do prazer e os gozos reais que constituem seu bastidor, e a hipocrisia de tal filosofia quando se dirige a todos os indivíduos sem distinção" (IA, 1974, 273) – ou seja, o enraizamento social desta formação ideal.

¹⁶ Ainda que também mencione a existência da filosofia do prazer na Grécia, com os hedonistas, Marx se detém apenas nos seus representantes franceses do século XVIII.

2.3) O direito

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* são a primeira obra de Marx em cujas linhas aparece de forma explícita, ainda que brevíssima, a vinculação entre o direito e a base real da produção material da vida humana: numa já mencionada passagem dos *Manuscritos* – a saber, na primeira seção deste Capítulo –, o autor afirma ser o direito, como as demais formações ideais, um dos “modos particulares da produção” (ver MEF, 88).

Já em *A Ideologia Alemã* estão presentes várias afirmações de Marx mais detalhadas acerca do tema em questão, em especial na parte na qual Marx se detém em analisar a filosofia de Max Stirner. Como visto no Capítulo 1 desta Dissertação, e referido várias vezes ao longo da mesma, Stirner, a exemplo dos demais neohegelianos, separa o pensamento dos indivíduos que o possuem como seu atributo e que vivem e atuam empiricamente, postulando uma história das idéias que se desenvolve de forma autônoma à base real de sua origem. Desta forma, como salienta Marx,

“(…) é igualmente possível arrancar o direito da sua base real, dele extrair uma ‘vontade soberana’ que se modifica conforme as épocas e que possui nas suas criações, que são o conjunto das leis, a sua própria história autônoma. Deste modo, a história civil e política resolve-se ideologicamente¹⁷ numa história do domínio das leis sucessivas” (IA, 1974, 137-138).

O que Stirner não consegue compreender, e isto é consequência de seu desconhecimento do desenvolvimento da história dos homens, é “(…) em que medida o direito está associado à propriedade privada e implica, além disso, toda uma série de outras relações jurídicas” (IA, 1974, 118-119). O que Marx trata de ressaltar é que a propriedade

¹⁷ Por “ideologicamente” deve-se compreender, aqui, especulativamente, na medida em que autonomizar o direito, o conjunto das leis, de sua base real, e compreender seu desenvolvimento como autônomo, é proceder especulativamente, ou seja, ideologicamente. Stirner, desta forma, transforma, de modo especulativo, a história civil e política numa história do desenvolvimento das leis sucessivas.

privada está ligada a certas condições econômicas, sendo o direito a expressão jurídica destas condições. Com a divisão do trabalho, diz o autor, desaparece o “hábito bárbaro de fazer prevalecer o seu direito” (ver IA, 1974, 155), e as relações jurídicas adquirem uma “expressão civilizada” (ver IA, 1974, 155), passando a ser consideradas universais. Stirner, entretanto, “(...) nada sabe das condições reais em que repousam estas diversas formas do direito” (IA, 1974, 155-156). É o que Marx salienta ao se referir à crítica feita por Stirner ao direito: segundo Marx, esta crítica perpetrada pelo neohegeliano

“(...) consiste em fazer da expressão civilizada das relações jurídicas e dessa divisão do trabalho um produto da ‘idéia fixa’, do sagrado, enquanto reivindica para si próprio a sua expressão e modo bárbaros de regulamentação. Para ele, tudo se resume às denominações, não se preocupando em abordar a questão propriamente dita: com efeito, nada sabe das condições reais em que repousam essas diversas formas do direito, limitando-se a ver na expressão jurídica das relações de classes as denominações idealizadas dessas antigas relações bárbaras” (IA, 1974, 155-156).

A Miséria da Filosofia e *O Manifesto Comunista* também contêm algumas passagens que evidenciam a concepção marxiana da vinculação entre o direito e as condições materiais da produção da vida humana.

Na primeira obra, as asserções de Marx se dirigem contra Proudhon, que acredita que coube ao arbítrio dos soberanos conferir ao ouro e à prata o papel de moedas. Entretanto, como evidencia Marx, os soberanos, em suas decisões, submetem-se às condições econômicas, “sem jamais lhes impor a sua lei” (ver MF, 83): “A legislação, tanto política como civil, apenas enuncia, verbaliza as exigências das relações econômicas” (MF, 83). O ouro e a prata somente são aceitos como moedas através do direito “(...) porque o são de fato, e o são de fato porque a organização atual da indústria necessita de um agente universal de troca. O direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato” (MF, 86).

Duas outras passagens de *A Miséria da Filosofia* também devem ser mencionadas. Na primeira delas, Marx afirma que “as necessidades nascem da produção” (ver MF, 48) e, sendo assim, questiona: “(...) a necessidade de tabeliões não supõe um direito civil determinado, que é uma expressão de um dado desenvolvimento da propriedade, isto é, da produção?” (MF, 48). E, mais adiante, na segunda passagem relevante, Marx novamente põe uma questão:

“Sob o regime patriarcal, sob o regime de castas, sob o regime feudal e corporativo, havia divisão do trabalho na sociedade inteira segundo regras fixas. Tais regras eram estabelecidas por um legislador? Não. Nascidas primitivamente das condições de produção material, elas só foram redigidas em leis muito mais tarde. Foi assim que estas diversas formas da divisão do trabalho tornaram-se as bases de diversas organizações sociais” (MF, 127).

Em *O Manifesto Comunista*, Marx vincula o desenvolvimento da burguesia e os avanços do direito, ao ressaltar que esta classe “Aglomerou populações, centralizou meios de produção e concentrou a propriedade em algumas poucas mãos. A consequência necessária disto foi a centralização política (...), uma nação com um governo, um código de leis” (MC, 16), entre outras medidas. O direito, portanto, não passa, segundo Marx, da vontade da classe burguesa “(...) transformada em lei para todos. Uma vontade cujo caráter e direção essenciais são determinados pelas condições econômicas da existência de sua classe” (MC, 38).

Ainda que breves e distribuídas ao longo das obras que compõem o período pesquisado nesta Dissertação, e mesmo que estejam sempre vinculadas a análises que não tratem diretamente do tema – como a crítica a Stirner e a Proudhon, por exemplo –, as passagens aqui reproduzidas parecem ser suficientes para demonstrar que Marx se esforça por evidenciar a estreita ligação entre o direito e o contexto sócio-histórico ao qual esta produção ideal humana se vincula.

2.4) A arte

As únicas obras do período de 1843 a 1848 nas quais Marx se refere diretamente à determinação social da arte são *A Ideologia Alemã* e *O Manifesto Comunista*. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, obra anterior a estas duas, há apenas a afirmação segundo a qual a arte, assim como a ciência, o direito, a religião, etc., é um “modo particular” (ver MEF, 88) da produção, recaindo “sob sua lei geral” (ver MEF, 88) – passagem já referida quando das análises sobre o direito e a religião, feitas anteriormente, e também na primeira seção deste Capítulo 3. Das afirmações de Marx acerca da produção social do pensamento e de seus produtos nestes *Manuscritos* pode-se inferir que a arte, enquanto um dos produtos da atividade ideal dos indivíduos, ou como uma das formas de relação do homem com o mundo, tem seu desenvolvimento condicionado pelo grau de complexidade e pelo modo de configuração deste mundo e das relações sociais nas quais o artista está inserido.

Passando a *A Ideologia Alemã*, é exatamente isto o que é evidenciado por Marx em sua crítica à concepção stirneriana da arte e do talento artístico. Segundo o neohegeliano, o trabalho humano deve ser dividido entre aquelas atividades que qualquer indivíduo está apto a realizar – como a lavoura, o abate de animais, etc. – e aquelas que conservam um “caráter egoísta” (ver IA, 1974, 229), nas palavras de Stirner citadas por Marx, tais como a atividade de compor, pintar, entre outras. Ainda de acordo com Stirner, “Os trabalhos de um Rafael não podem ser substituídos por ninguém”, pois, “são os trabalhos de um indivíduo único, trabalhos que só este ser único pode realizar” (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 229-230). Ao se contrapor a Stirner afirmando a determinação da atividade artística – tanto de seu modo quanto de seu conteúdo – por parte do contexto sócio-histórico no qual o artista está inserido, Marx é claro:

“Sancho [Stirner] julga que Rafael pintou os seus quadros independentemente da divisão do trabalho que existia na Roma do seu tempo. Se ele comparar Rafael a Leonardo da Vinci ou Ticiano constatará quanto as obras do primeiro foram

condicionadas pelo esplendor de Roma nessa época, esplendor ao qual se elevava sob a influência florentina; as do segundo pela situação particular de Florença, as do terceiro, mais tarde, pelo diferente desenvolvimento de Veneza. Rafael, tanto como qualquer outro artista, foi condicionado pelos progressos técnicos que a arte tinha realizado antes dele, pela organização da sociedade e a divisão do trabalho que existiam onde habitava, e finalmente pela divisão do trabalho em todos os países com os quais a cidade onde habitava tinha relações. Que um indivíduo como Rafael desenvolva ou não o seu talento, é coisa que depende inteiramente da encomenda, que por sua vez depende da divisão do trabalho e do grau de cultura atingido pelos indivíduos nessas condições” (IA, 1974, 234).

O que Marx trata de ressaltar é a influência determinante do modo como a atividade humana está configurada tanto para o desenvolvimento do trabalho artístico quanto, também, para o desenvolvimento do talento necessário a esta forma de manifestação da vida humana: Marx identifica como sua consequência direta – isto é, como consequência do modo da produção pelos homens de suas condições de vida – “A concentração exclusiva do talento artístico em algumas individualidades, e correlativamente a sua asfixia na grande massa das pessoas” (IA, 1974, 235).

Stirner, por não compreender este caráter social da arte, afirma serem os indivíduos capazes de manifestar seus dons natos mesmo que as circunstâncias os impeçam. Vale reproduzir suas palavras, citadas por Marx em *A Ideologia Alemã*:

“Aquilo em que um homem se pode transformar é algo que se transformará efetivamente. Um poeta nato pode muito bem ser impedido, devido a circunstâncias desfavoráveis, de dominar a sua época e de criar grandes obras primas depois de ter realizado os vastos estudos indispensáveis; mas escreverá certamente, quer seja moço de quinta ou tenha sorte de viver na corte de Weimar. Um músico nato fará música; pouco importa saber se ele tocará todos os instrumentos (...) ou simplesmente a flauta de cana (...). Finalmente, um imbecil nato manter-se-á sempre

um espírito tapado. Digamos até que os espíritos limitados de nascença constituem indiscutivelmente a classe mais numerosa da humanidade. Por que motivo é que as diferenças inegavelmente existentes em toda a espécie animal não deveriam também manifestar-se na espécie humana?” (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 279-280).

Estas impressionantes afirmações do neohegeliano não decorrem senão de seu absoluto desconhecimento das relações humanas reais e do desenvolvimento destas ou, em outras palavras, da história humana. Apenas por isto pode Stirner atribuir as possibilidades ou as limitações individuais ao “Gênero”, a despeito das determinações exercidas pelas condições sociais sobre os indivíduos. A pergunta lançada por ele ao final do trecho referido revela de forma inequívoca este seu desconhecimento, pois – para também, ao modo de Stirner, lançar uma pergunta – por que outro motivo, senão este, pode ele equiparar as determinações naturais, como aquelas dos animais, às determinações humanas – uma vez que, como bem demonstra Marx, na esteira de seu reconhecimento do caráter fundante da produção pelos homens de sua vida, são eles os únicos seres a construir para si próprios determinações outras que aquelas ditadas pela natureza, vale dizer, determinações propriamente humanas e sociais, responsáveis, estas sim, por engendrar não apenas a forma da atividade artística humana mas também seu conteúdo?

Marx é irônico ao comentar as palavras de Stirner reproduzidas anteriormente. Segundo ele,

“Sancho [Stirner] escolheu mais uma vez o seu exemplo com a habitual falta de jeito. Admitamos por um instante a sua idéia absurda de poetas, músicos, filósofos, natos; por um lado, o seu exemplo limita-se a provar que um poeta nato, etc., etc., permanece aquilo que é de nascença, quer dizer, poeta, etc.; por outro lado, demonstra que o poeta nato, etc., etc., na medida em que está sujeito a um *dever*, a uma evolução, pode não vir a ser aquilo que poderia vir a ser, 'devido a circunstâncias desfavoráveis'. Portanto, o seu exemplo não demonstra, por um lado,

absolutamente nada e, por outro, demonstra o contrário daquilo que deveria demonstrar, acabando por provar em ambos os casos que Sancho, por nascença ou devido a circunstâncias, pouco importa, faz parte da 'classe mais numerosa da humanidade'. Em compensação, ele partilha com ela (...) uma consolação: ser um 'espírito tapado' único" (IA, 1974, 280).

Uma outra passagem de *A Ideologia Alemã*, na qual Marx também polemiza com Stirner – desta vez acerca da determinação de individualidade dada pelo neohegeliano, que é, como afirma Marx, uma individualidade "em si" (ver IA, 1974, 40), cujas qualidades são dadas, não dependendo das condições materiais e das oportunidades de desenvolvimento dos indivíduos –, apresenta importantes argumentos para a compreensão da determinação social da arte. Segundo Marx, a causa das possibilidades e limitações individuais "(...) não está na consciência, mas no ser. Não no pensamento, mas na vida; a causa está na evolução e na conduta empírica do indivíduo que, por sua vez, dependem das condições universais" (IA, 1974, 40). Tome-se o caso, por exemplo, de um escritor, que, segundo Marx,

"(...) jamais tenha saído de Berlim, cuja atividade se limite, por um lado, a um trabalho ingrato, por outro, aos prazeres do seu pensamento (...), e cujas relações com o mundo estejam reduzidas ao mínimo pela sua situação material miserável, é sem dúvida inelutável que num indivíduo deste gênero que sinta necessidade de pensar, o seu pensamento tome uma feição tão abstrata como ele mesmo e a sua própria existência" (IA, 1974, 41).

Em contrapartida,

"(...) num indivíduo cuja vida abranja uma larga escala de atividades diversas e de relações práticas com o mundo, que tenha, por conseguinte, uma vida multiforme, o pensamento assume o mesmo caráter de uma universalidade que todos os outros passos dados por este indivíduo" (IA, 1974, 40).

As limitações impostas pela configuração da produção da vida humana ao exercício da atividade artística desaparecem, como sustenta Marx, "(...) numa organização comunista da sociedade" (IA, 1974, 235), na qual será suprimida a divisão do trabalho e, com ela, as barreiras locais e nacionais nas quais o artista está encerrado. O indivíduo, desta forma,

"(...) deixará de estar fechado nos limites de uma arte determinada, limites estes que fazem com que existam pintores escultores, etc., que são apenas isso, e o nome por si só basta para exprimir a limitação das possibilidades deste indivíduo e a sua dependência relativamente à divisão do trabalho. Numa sociedade comunista, já não existirão pintores mas sim pessoas que, entre outras coisas, farão pintura" (IA, 1974, 235).

Para finalizar estas considerações acerca da determinação social da arte, vale referir uma breve passagem em *O Manifesto Comunista* na qual Marx afirma que a burguesia, devido à necessidade de novos mercados para os produtos da grande indústria, "(...) deu um carácter cosmopolita para a produção e o consumo em todos os países" (MF, 14). As conseqüências desta expansão promovida pela exploração burguesa do mercado mundial se fazem presentes também no plano da produção intelectual, no caso, da produção da arte, uma vez que, como já visto, a riqueza e a complexidade – como também a limitação e a pobreza – da atividade espiritual e de seus produtos é possibilitada pelo grau de desenvolvimento e pelos lineamentos do conjunto da atividade material, o que é sustentado por Marx também em *O Manifesto Comunista*. Nas palavras do autor:

"Em lugar das antigas necessidades do país, encontramos novas necessidades (...) No lugar da antiga reclusão e auto-suficiência local e nacional, temos conexões em todas as direções, uma interdependência universal das nações. E tanto em produção material como também em produção intelectual. As criações intelectuais de nações individuais tornaram-se propriedade comum. A parcialidade e a mentalidade

tacanha nacional tornam-se sempre mais impossíveis, e, das numerosas literaturas nacionais e locais, emerge a literatura mundial” (MF, 14-15).

2.5) A ciência

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o primeiro texto do período de 1843 a 1848 a conter argumentações acerca da relação entre a produção material da vida humana e a produção científica, Marx é claro ao sustentar que a ciência é “(...) ela mesma um produto da manifestação prática de si pelo homem” (MEF, 119).

Entre as ciências analisadas por Marx nos *Manuscritos* está a economia política, que é, segundo o autor, “(...) o produto da energia e do movimento reais da propriedade privada” (MEF, 79), o “produto da indústria moderna” (ver MEF, 79), tendo sido responsável inclusive pelo rápido desenvolvimento desta – o que já foi mencionado na primeira seção deste Capítulo. Com estas palavras Marx deixa clara a vinculação entre esta ciência e determinada configuração da atividade prática dos homens, a saber, a forma como esta atividade se apresenta sob o jugo da propriedade privada. Em *A Miséria da Filosofia* Marx detecta de modo muito mais preciso o enraizamento social desta ciência, o que será visto quando da análise acerca desta obra, ao final deste tópico.

Sobre a psicologia, já referida na primeira seção do Capítulo 2 desta Dissertação, Marx salienta, nos *Manuscritos*, a necessidade de que esta ciência relacione seu estudo da subjetividade humana com o estudo da história da “indústria” (ver MEF, 95), quer dizer, do conjunto da produção objetiva dos homens. Tal exigência decorre do reconhecimento, por parte do autor, da “essência ontológica da paixão humana” (ver MEF, 119), ou seja, da importância daquela produção na configuração e desenvolvimento dos sentidos humanos. Entretanto, a psicologia, por se mover “no interior da alienação” (ver MEF, 95), não considera como relevantes no estudo da subjetividade “(...) senão a existência universal do homem, a religião ou a história em sua essência abstrata universal (política, arte, literatura, etc.)” (MEF,

95), o que não a permite ser "(...) uma ciência real e verdadeiramente rica de conteúdo" (MEF, 95) – palavras já reproduzidas no mencionado Capítulo 2. Segundo o autor,

"O que pensar sobretudo de uma ciência que se dando grandes ares faz abstração desta grande parte do trabalho humano e que não tem o sentimento de suas lacunas tanto que toda esta riqueza desenvolvida da atividade humana não lhe diz nada, senão talvez aquilo que podemos lhe dizer em uma palavra: 'necessidade', 'necessidade vulgar'?" (MEF, 95).

O que Marx ressalta, desta forma, não é senão o caráter social da psicologia, tanto ao defender a importância da referência ao conjunto da atividade objetiva humana para a transformação daquela em uma "ciência real" (ver MEF, 95), quanto ao ressaltar que, se até o momento tal não foi levado a cabo, isto é devido à perspectiva alienada na qual a psicologia se insere, o que a leva a considerar apenas como dignos de estudo os feitos ideais, teóricos, dos homens.

No que diz respeito às ciências da natureza, Marx afirma que "(...) dizer que há uma base para a vida e uma para a ciência é de saída uma mentira" (MEF, 96). Esta asserção se insere na argumentação de Marx que diz respeito à relação entre as ciências que versam sobre fenômenos naturais e aquelas que se debruçam sobre o desenvolvimento humano. Para o autor, a "essência humana da natureza" e a "essência natural da homem" (ver MEF, 95) são uma e mesma coisa, o que permite dizer que os seres naturais que são objeto da ciência deste tipo são objetividades humanizadas pelo homem por meio da atividade que lhe é própria, e que o próprio homem, objeto daquele outro tipo de ciência, a ciência do homem, não é senão, ele próprio, natureza humanizada. A história do homem é a história "da transformação da natureza em homem" (ver MEF, 96). Conseqüentemente, há "uma só ciência" (ver MEF, 96), a saber, aquela cujo objeto é a "indústria", ou a "relação histórica real da natureza (...) com o homem", (ver MEF, 95). Ela, a indústria, deve ser a base de toda ciência, e somente assim "(...) as ciências da natureza perdem sua orientação abstratamente

material ou, antes, idealista" (MEF, 95). O que é evidenciado por Marx nestas linhas, portanto, é o conteúdo necessariamente social da ciência da natureza, uma vez que os objetos por ela tratados são objetos propriamente sociais, vale dizer, humanizados. Como diz o autor, "A realidade social da natureza e as ciências naturais humanas ou as ciências naturais do homem são expressões idênticas" (MEF, 97).

Em *A Ideologia Alemã* Marx reitera esta sua posição, afirmando que

"Conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada sob dois aspectos: história da natureza e história dos homens. Os dois aspectos, contudo, não são separáveis; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens se condicionarão reciprocamente" (IA, 1996, 24).

Ao redigir tais palavras, Marx se contrapõe à filosofia neohegeliana, em especial a Feuerbach, filósofo que concebe de modo especulativo as relações entre homem e natureza, ao não reconhecer o "mundo sensível" como produto da atividade humana. Como conseqüência, o neohegeliano compreende a ciência da natureza como uma ciência "pura", que, nas palavras de Marx, "(...) menciona segredos que se revelam apenas aos olhos do físico e do químico" (IA, 1996, 68). Para Marx, ao contrário, na "ciência real" (ver IA, 1996, 38), não se pode abstrair da "vida real" (ver IA, 1996, 38), ou do "processo prático de desenvolvimento dos homens" (ver IA, 1996, 38), pois

"(...) o que seria da ciência natural sem o comércio e a indústria? Mesmo esta ciência natural 'pura' adquire tanto sua finalidade quanto seu material graças apenas ao comércio e à indústria, à atividade sensível dos homens" (IA, 1996, 68).

Nos textos seguintes a *A Ideologia Alemã*, a saber, na *Carta a P.V. Annenkov*, na qual Marx relata as linhas gerais de sua crítica a Proudhon, e em *A Miséria da Filosofia*, o

autor continua a exposição, iniciada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, da determinação social da economia política.

Na carta a Annenkov, argumentando contra Proudhon, que, como já demonstrado no Capítulo 1, concebe as categorias da economia política como verdades eternas e imutáveis, como “(...) fórmulas que estiveram adormecidas no seio de deus padre desde o princípio do mundo” (CA, 211), Marx ressalta o caráter histórico destas categorias, precisamente devido à sua vinculação ao conjunto da produção humana, que é, ela mesma, também modificada ao longo da história. Como afirma Marx, os conceitos daquela ciência “(...) não são mais que abstrações destas relações reais e que somente são verdades enquanto estas relações subsistem” (CA, 211). Ou, dito de outro modo, em *A Miséria da Filosofia*, elas são somente “(...) a expressão científica das relações econômicas da sociedade atual” (MF, 70).

Nesta obra há dois outros momentos de grande importância para a compreensão da produção social da ciência – no caso, a economia política. O primeiro diz respeito ao economista e comunista inglês Bray, em cuja teoria está, segundo Marx, “(...) a chave das obras passadas, presentes e futuras do Sr. Proudhon” (MF, 71). Toda a questão se resume à possibilidade, sustentada por aquele autor, da existência da troca individual sem o antagonismo entre classes – o que é impossível, como demonstra Marx, uma vez que a troca individual corresponde “(...) a um modo de produção determinado que (...) responde ao antagonismo entre as classes” (MF, 79). Marx identifica que esta proposta de Bray é determinada pelo “ponto de vista burguês” (ver MF, 79) – para o qual a troca entre indivíduos e o antagonismo de classes são “coisas totalmente desvinculadas” (ver MF, 79) –, sendo pois um “reflexo do mundo atual” (ver MF, 79). Nas palavras de Marx,

“O Sr. Bray faz da ilusão do honesto burguês o ideal que pretendia realizar (...)

O Sr. Bray não compreende que esta relação igualitária, este ideal corretivo que gostaria de aplicar ao mundo é, em si mesmo, um reflexo do mundo atual e que, conseqüentemente, é impossível reconstituir a sociedade sobre uma base que não passa de uma sombra embelezada de si mesma” (MF, 79).

O segundo momento de *A Miséria da Filosofia* de extrema relevância para as considerações feitas neste tópico dedicado à produção científica é justamente aquele no qual Marx demonstra a estreita vinculação entre as diferentes escolas da ciência econômica e as fases da produção material da vida humana das quais aquelas não são senão as “expressões teóricas” (ver MF, 115). O autor faz preceder a esta sua demonstração a observação de que

“A burguesia começa com um proletariado que, por seu turno, é um resto do proletariado dos tempos feudais. No curso de seu desenvolvimento histórico, a burguesia desenvolve necessariamente o seu caráter antagônico que, inicialmente, aparece mais ou menos disfarçado, existindo apenas em estado latente. À medida em que a burguesia se desenvolve, desenvolve-se no seu interior um novo proletariado, um proletariado moderno: desenvolve-se uma luta entre a classe proletária e a classe burguesa, luta que, antes de ser sentida por ambos os lados, percebida, avaliada, compreendida, confessada e proclamada abertamente, manifesta-se previamente apenas por conflitos parciais e momentâneos, por episódios subversivos (...). Dia após dia, torna-se assim mais claro que as relações de produção nas quais a burguesia se move não têm um caráter uno, simples, mas um caráter dúplice; que, nas mesmas relações em que se produz a riqueza, também se produz a miséria; que, nas mesmas relações onde há desenvolvimento das forças produtivas, há uma força produtora de repressão; que estas relações só produzem a riqueza burguesa (...), produzindo um proletariado sempre crescente” (MF, 117).

Como consequência, disto, Marx sustenta, dando início à mencionada classificação das diversas escolas econômicas, que, quanto mais se evidencia este caráter antagônico, dúplice, próprio da produção burguesa, mais os economistas, os “representantes científicos” (ver MF, 117) desta produção, “(...) se embaraçam com a sua própria teoria e formam diferentes escolas” (MF, 117).

A primeira escola analisada por Marx é aquela dos “economistas fatalistas” (ver MF, 117) que, em teoria, “(...) são tão indiferentes aos inconvenientes da produção burguesa quanto os próprios burgueses” e, “(...) na prática, o são frente ao sofrimento do proletariado que os auxilia a adquirir riqueza” (MF, 117). A economia “fatalista” se divide entre os “clássicos” (ver MF, 117), como Smith e Ricardo, e os “românticos” (ver MF, 117). A teoria dos primeiros é marcadamente influenciada pelo momento vivido pela burguesia à época, momento no qual, segundo Marx, esta classe luta contra os resquícios do feudalismo, se esforçando “(...) para depurar as relações econômicas das marcas feudais, para aumentar as forças produtivas e para dar um novo impulso à indústria e ao comércio” (MF, 117). Os sofrimentos do proletariado são apenas “passageiros, acidentais” (ver MF, 117). Smith e Ricardo, assim,

“(...) não têm outra missão que a de demonstrar como a riqueza se adquire nas relações de produção burguesa, de formular estas relações em categorias, em leis e demonstrar como estas leis, estas categorias são, para a produção de riquezas, superiores às leis e às categorias da sociedade feudal. A miséria, a seus olhos, é apenas a dor que acompanha toda a gestação, tanto na natureza quanto na indústria” (MF, 117-118).

Já no contexto em que os “românticos”, contemporâneos de Marx, desenvolvem sua teoria, a burguesia se encontra em clara oposição ao proletariado, e nesta fase “(...) a miséria se engendra tão abundantemente como a riqueza” (MF, 118). Estes economistas – “fatalistas enfatiados” (ver MF, 118), como aponta Marx com ironia –, que se limitam a olhar com desprezo o sofrimento dos trabalhadores, não fazem senão plagiar “(...) todos os desenvolvimentos feitos pelos seus antecessores, e a indiferença, que naqueles era ingenuidade, neles se converte em afetação” (MF, 118).

Estas palavras de Marx são interessantes para que se compreenda que, se por um lado o autor aponta os limites de Smith e Ricardo pelo fato destes serem os “representantes

científicos da burguesia”, como por vezes afirmado nesta Dissertação, o que os leva a conceber as categorias econômicas como “leis eternas” de acordo com as quais a produção de riqueza ocorre de modo mais eficiente do que no feudalismo, por outro lado Marx detecta a determinação social deste fato, uma vez que expõe sua vinculação ao desenvolvimento real da produção da vida humana à época. Até mesmo a indiferença destes autores com relação à situação miserável dos trabalhadores é reconhecida por Marx como sendo condicionada por aquele desenvolvimento real, sendo descrita, como visto, como “ingenuidade”.

A escola “humanitária” (ver MF, 118) vem em seguida, e tenta amenizar os contrastes e misérias reais, aconselhando aos proletários a sobriedade e a limitação dos filhos e aos burgueses a dedicação à produção com “entusiasmo refletido” (ver MF, 118). O aperfeiçoamento da escola “humanitária” é a escola “filantrópica” (ver MF, 118) – a última tratada por Marx –, que nega, em teoria, o antagonismo existente na realidade, ao querer “(...) tornar burgueses todos os homens” (MF, 118). Por este motivo, segundo Marx, “Esta teoria, pois, corresponderia à realidade idealizada. Assim, os filantropos querem conservar as categorias que exprimem as relações burguesas sem o antagonismo que as constitui e que é inseparável delas” (MF, 118). Este procedimento, avalia Marx, em nada combate a “prática burguesa” (ver MF, 118), servindo apenas para evidenciar que aqueles teóricos “(...) são mais burgueses que os outros” (MF, 118).

De *A Miséria da Filosofia* pode-se ainda mencionar a afirmação de Marx segundo a qual “Assim como os economistas são os representantes científicos da classe burguesa, os socialistas e os comunistas são os teóricos da classe proletária” (MF, 118). Assim como feito a respeito da economia política, o socialismo – no caso o socialismo utópico – também é analisado por Marx tendo em vista o desenvolvimento real do proletariado à época de seu surgimento:

“Enquanto o proletariado ainda não está bastante desenvolvido para se constituir como classe e, conseqüentemente, a sua própria luta com a burguesia não

tem ainda um caráter político; enquanto as forças produtivas ainda não estão bastante desenvolvidas, no seio da mesma burguesia, para possibilitar uma antevisão das condições materiais necessárias à libertação do proletariado e à formação de uma sociedade nova, estes teóricos são apenas utopistas que, para amenizar o sofrimento das classes oprimidas, improvisam sistemas e correm atrás de uma ciência regeneradora" (MF, 118-119).

Na medida em que a luta do proletariado avança, não é mais necessário "(...) procurar a ciência em seu espírito: basta-lhes dar conta do que se passa ante seus olhos e se tornarem porta-vozes disto" (MF, 119), atentando para o caráter revolucionário e subversivo da classe proletária. Assim, completa Marx, "A partir desta observação, a ciência produzida pelo movimento histórico, e que se vincula a ele com pleno conhecimento de causa, deixa de ser doutrinária e se torna revolucionária" (MF, 119).

Em *O Manifesto Comunista* Marx novamente trata das teorias socialistas e comunistas, oferecendo passagens muito relevantes para a compreensão da questão em tela neste tópico. As conclusões destes teóricos podem ser resumidas numa sentença, a saber, "abolição da propriedade privada" (ver MC, 33), e "(...) expressam, simplesmente, em termos genéricos, relações reais que resultam de uma luta de classes existente, de um movimento histórico que está acontecendo sob os nossos próprios olhos" (MC, 32).

Ao discorrer sobre o "Socialismo Reacionário" (ver MC, 47) Marx ressalta que o caráter de "sátira" e de "lamentação" (ver MC, 48) do "Socialismo Feudal" (ver MC, 47) – corrente inserida no "Socialismo Reacionário" – se deve à posição histórica ocupada pela aristocracia inglesa e francesa que, após a Revolução Francesa de 1830, não mais escreve "panfletos contra a sociedade burguesa moderna" (ver MC, 47), mas, tendo sucumbido ao "novo-rico odioso" (ver MC, 47), se restringe ao domínio da literatura, sendo, pois,

"(...) forçada a perder a visão, aparentemente, de seus próprios interesses e formular sua acusação contra a burguesia no interesse único da classe trabalhadora.

Assim, a aristocracia vingou-se cantando sátiras de seu novo chefe e sussurrando em seus ouvidos profecias sinistras da catástrofe por vir" (MC, 47).

No que diz respeito ao "Socialismo Pequeno Burguês" (ver MC, 49), outra corrente do "Socialismo Reacionário", Marx aponta que seus teóricos, membros da "burguesia medieval" e "camponeses pequenos proprietários" (ver MC, 49), ainda que tenham dissecado "(...) com muita acuidade as contradições das condições da produção moderna" (MC, 51), pretendem "(...) restaurar os meios antigos de produção e de troca e, com eles, as relações de propriedade antigas e a sociedade antiga" (MC, 51), o que os torna "reacionários" e "utópicos" (ver MC, 51).

Já o "Socialismo Conservador ou Burguês" (ver MC, 56), do qual faz parte, segundo Marx, a *Filosofia da Miséria* de Proudhon, é a produção teórica da parte da burguesia que estava, em realidade, "(...) desejosa de compensar injustiças sociais, para assegurar a continuidade da existência da sociedade burguesa" (MC, 56). Esperava, pois, expurgar a sociedade de seus elementos revolucionários, para construir uma "burguesia sem proletariado" (ver MC, 56). Em teoria, portanto, clamam pelo aperfeiçoamento "da condição da classe trabalhadora" (ver MC, 56), se desdobrando em "filantropos", "humanitários", "membros das sociedades para prevenir a crueldade com animais" (ver MC, 56), etc. Uma outra forma deste "Socialismo Conservador ou Burguês" "(...) procurou depreciar todos os movimentos revolucionários aos olhos da classe trabalhadora" (MC, 57). De uma forma ou de outra, portanto, como diz Marx, está é a bandeira dos socialistas conservadores em geral: "(...) o burguês é um burguês, para o benefício da classe trabalhadora" (MC, 58).

O "Socialismo e Comunismo Críticos e Utópicos" (ver MC, 58), ao qual pertencem Saint-Simon, Fourier, Owen, entre outros, é o último a ser analisado por Marx. Os sistemas destes autores nasceram "(...) no início do período subdesenvolvido (...) da luta entre proletariado e burguesia" (MC, 59), momento no qual "(...) o proletariado, ainda em sua infância, oferece-lhes o espetáculo de uma classe sem iniciativa histórica ou movimento político independente" (MC, 59) – o mesmo que Marx havia exposto em *A Miséria da*

Filosofia. Na medida em que as condições materiais da emancipação desta classe não estavam dadas na realidade, cabia à mesma “criar” (ver MC, 59) tais condições por meio de uma nova “ciência social” (ver MC, 59), o que culmina em “quadros fantásticos da sociedade futura” (ver MC, 60). Como salienta Marx, uma vez que os antagonismos entre as classes estavam apenas surgindo, tais teóricos os reconheciam apenas de forma “indistinta” e “indefinida” (ver MC, 61), o que os levou a propor “(...) a abolição da distinção entre cidade e país, da família (...); a proclamação da harmonia social; a conversão das funções do Estado em mera superintendência de produção” (MC, 61), entre outras medidas que, por sua inviabilidade prática, possuem um caráter “puramente utópico” (ver MC, 61).

Entretanto, ainda que Marx afirme que “O significado do Socialismo e Comunismo Críticos e Utópicos traz uma relação inversa ao desenvolvimento histórico” (MC, 62), não se deve identificar, no caso desta produção teórica, a presença do caráter por vezes contraditório da determinação social do pensamento, tal como nos casos das filosofias de Hegel e dos iluministas Robespierre e Saint-Just. Tais expressões ideais não correspondiam à realidade que as engendrou, referindo-se àquela mais avançada de outros países – no caso de Hegel –, ou a um contexto sócio-histórico muito anterior – no caso dos iluministas. No que diz respeito ao socialismo utópico, o que Marx evidencia é como este caráter propriamente utópico desta teoria não é determinado senão pelas limitações reais do desenvolvimento e da luta da classe proletária, ou seja, como a limitação desta forma de socialismo deriva do desenvolvimento real ainda limitado do proletariado alemão. O que o autor quer dizer com a mencionada passagem é, de fato, que

“(...) apesar de que os criadores deste sistema [o Socialismo e Comunismo Críticos e Utópicos] fossem revolucionários, sob muitos aspectos, seus discípulos formaram, em cada caso, meras seitas reacionárias. Seguraram com firmeza as visões originais de seus mestres, em oposição ao desenvolvimento histórico progressivo do proletariado” (MC, 61-62).

Portanto, após o que foi exposto, fica claro que, para Marx, a produção científica dos homens – seja esta a economia política, seja a psicologia, ou as ciências da natureza, ou o socialismo, entre outras – tem suas condições de desenvolvimento, ou de limitação, fornecidas pelo contexto sócio-histórico do qual não são mais do que a expressão ideal; ou seja, que “tanto a finalidade quanto o material” (ver IA, 1996, 69) da ciência é determinado pela configuração real da produção da vida humana.

O que se pretendeu demonstrar ao longo desta seção intitulada “As formações ideais específicas” foi a estreita relação existente entre a atividade ideal dos homens e os produtos por ela engendrados – como o direito, a religião, a arte, a filosofia e a ciência – e o modo como estes mesmos homens produzem materialmente sua vida. Dito de outro modo, que tais manifestações espirituais são a expressão teórica da forma real como os homens se relacionam entre si e com a natureza, sendo elas mesmas de fato uma forma de relação destes mesmos homens entre si e, também, com o meio circundante. Na seção seguinte, a última a compor esta Dissertação, passa-se à demonstração de uma consequência necessária da produção social do pensamento: a vinculação entre a modificação concreta da configuração da produção da vida humana e a transformação dos produtos ideais que daí derivam.

3) “Fraseologia” e “movimento real”: a transformação do pensamento

O título desta seção se refere a uma observação marginal feita por Marx no manuscrito original de *A Ideologia Alemã*: ao afirmar que “A libertação é um ato histórico e não um ato de pensamento” (IA, 1996, 65), Marx pontua: “fraseologia e movimento real” (ver IA, 1996, 65 - observação marginal de Marx). Neste trecho, e como ao longo da mencionada obra, Marx se dirige aos filósofos neohegelianos, segundo os quais, conforme por vezes já exposto nesta Dissertação, basta modificar as representações que os homens fazem de si e

de suas relações reais para que os mesmos sejam libertos dos constrangimentos, dos “grilhões” (ver IA, 1996, 25) que os oprimem, uma vez que estes constrangimentos são, eles mesmos, representações e conceitos. Entretanto, como Marx ressalta na própria *A Ideologia Alemã*, aqueles teóricos “Esquecem apenas que opõem a estas fraseologias nada mais do que fraseologias e que, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem o mundo real existente” (IA, 1996, 26). Na concepção marxiana, como se pode perceber por estas palavras, a libertação não se resume ao rompimento com as representações e produções ideais mas, antes de mais nada, é uma ruptura com o modo pelo qual está configurada a produção material da vida humana, vale dizer, a superação do regime do capital. As formações da consciência, quaisquer que sejam elas, se modificam em decorrência desta emancipação real, ou, dito de outro modo, é apenas com a modificação do movimento real da produção humana que se transforma o movimento ideal desta produção. Nesta seção, pois, tratar-se-á de demonstrar qual a diferença entre a concepção hegeliana de emancipação e a concepção marxiana – esta última já analisada no Capítulo 2 –, bem como a necessidade da transformação real para que ocorra a transformação, no plano ideal, do pensamento e de seus produtos.

Deve-se iniciar com o texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*. Tendo sido este texto por vezes analisado nesta Dissertação, cabe apenas lembrar que, nele, Marx afirma que a crítica da religião, na Alemanha, havia chegado a seu fim, cabendo ao povo daquele país, desta forma, lutar contra a miséria real, da qual a religião não é mais que a expressão espiritual. Neste sentido, Marx sustenta, numa passagem já referida neste Capítulo 3, no tópico sobre a determinação social da religião, que “A luta contra a religião é, portanto, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual” (CFDH-I, 2). Superar a religião, esta “felicidade ilusória do povo” (ver CFDH-I, 2) depende, pois, antes de mais nada, da conquista de sua “felicidade real” (ver CFDH-I, 2), e do abandono de “uma situação que precisa de ilusões” (ver CFDH-I, 2), isto é, da transformação do mundo real.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx continua a afirmar que a "(...) abolição positiva da propriedade privada, a apropriação da vida humana" (MEF, 88), ou seja, a "supressão positiva de toda alienação" (ver MEF, 88), é pressuposto necessário da superação da alienação religiosa, que, ainda que se passe "no domínio da consciência" (ver MEF, 88), é determinada pela "alienação econômica" (ver MEF, 88), pela alienação real. Vale reproduzir a totalidade desta passagem:

"A abolição positiva da propriedade privada, a apropriação da vida humana, significa pois a supressão positiva de toda alienação, como conseqüência o retorno do homem fora da religião, da família, do Estado, etc., à sua existência humana, quer dizer, social. A alienação religiosa enquanto tal não se passa senão no domínio da consciência, do foro interior do homem, mas a alienação econômica é aquela da vida real - sua supressão abarca pois um e outro aspectos" (MEF, 88).

Desta forma, fica claro que, uma vez identificada a base real da religião, vale dizer, as relações de produção da vida humana nas quais os indivíduos alienam sua atividade vital e o produto desta atividade, nas quais a existência humana depende da mediação de um outro ser, detentor dos meios e instrumentos de produção, cumpre modificar e superar a mesma, para, conseqüentemente, ver modificadas qualquer formação ideal que daí derive – no caso, a religião. O "retorno do homem fora da religião (...) à sua existência humana" (ver MEF, 88), ou seja, a abolição da relação de homem a homem através da mediação de um terceiro, de uma existência divina, depende, portanto, em exata medida, da supressão da relação real de homem a homem que se dá pela mediação de um outro ser que não ele – um proprietário.

Dos *Manuscritos* também é interessante mencionar a passagem na qual Marx salienta que "Para abolir a idéia da propriedade privada, o comunismo pensado basta inteiramente. Para abolir a propriedade privada real, é necessária uma ação comunista real" (MEF, 107). Vê-se, novamente, como, para o autor, a emancipação, além de ser uma transformação de condições reais, e não apenas de representações, necessita de ações daquela natureza,

não bastando modificações de ordem ideal, bem à maneira dos neohegelianos – ainda que esta corrente filosófica não seja objeto de crítica de Marx nos *Manuscritos*.

De fato, é no interior de sua crítica a estes filósofos, seja em *A Sagrada Família*, seja em *A Ideologia Alemã*, que se encontram as passagens mais ricas para o tratamento do tema desta seção.

Da primeira obra, são importantes as passagens nas quais Marx se dirige a Edgar Bauer e a Bruno Bauer. No que diz respeito ao primeiro, e como visto no Capítulo 1, é devido a sua incompreensão das relações reais – traço comum aos filósofos neohegelianos – que Edgar Bauer concebe a contradição entre propriedade privada e pobreza de modo especulativo, transformando tal contradição, que para Marx ocorre na realidade, em contradição “crítico-especulativa”, que deriva da relação metafísica entre as categorias de “ter” e “não-ter” (ver SF, 62). Daí Edgar Bauer reconhecer como necessária, para a libertação da humanidade, apenas a emancipação em relação àquelas categorias mencionadas. Entretanto, como ressalta Marx, de modo irônico, “Se a sociedade só tivesse de se libertar das categorias do ter e do não-ter, fácil seria a qualquer dialético, ainda que fosse mais fraco que o Sr. Edgar, ‘superar’ e ‘ultrapassar’, com uma perna às costas, estas categorias” (SF, 62). Para Marx, ao contrário, o “não-ter” não se reduz a um conceito, a uma representação do pensamento, mas é de fato uma “realidade completamente desoladora” (ver SF, 62), na qual o homem “(...) está desligado da existência em geral, e, com maior razão, de uma existência humana” (SF, 62). Ainda nas palavras do autor:

“O não-ter é o espiritualismo mais desesperado, uma total irrealidade do homem, uma total realidade de inumanidade, um ter muito positivo, o fato de ter fome, de ter doenças, crimes, aviltamento, embrutecimento, de ter toda a inumanidade e toda a contra-natureza” (SF, 62-63).

Diferentemente da especulação, para a qual os entraves a serem superados são puramente teóricos, para Marx, portanto, a emancipação é definida como a superação real

da alienação presente no modo como os homens desenvolvem sua atividade produtiva, modo este responsável por engendrar a fome, as doenças, os crimes, etc., em suma, "uma total irrealidade do homem" (ver SF, 63).

Ainda no interior da análise de Marx sobre Edgar Bauer, pode-se também destacar o comentário daquele autor sobre as seguintes palavras do neohegeliano: "O operário de hoje só pensa em si, quer dizer, faz-se pagar pessoalmente" (Bauer citado por Marx, SF, 78). Sobre esta afirmação, Marx explicita que "Todo o mal vem unicamente do que 'pensam' os operários, segundo a Crítica crítica" (SF, 78). Assim, vê-se que o que os homens devem superar, para a filosofia especulativa, está inscrito nos limites de seu pensamento, de sua consciência, como as idéias puras de propriedade e pobreza, e que basta a tais homens acreditarem, como diz Marx, que a aniquilação de tais idéias os livrará da escravidão e da alienação reais. Segundo Marx,

"A Crítica ensina-lhes (...) que deixarão de ser na realidade os assalariados se, no pensamento, abolirem a idéia do trabalho assalariado, e deixarem, em pensamento, de se considerarem como assalariados e, portanto, não se fizerem pagar individualmente. Idealistas absolutos, entidades etéreas, poderão viver depois disto do éter da idéia pura. A Crítica crítica ensina-lhes que suprimirão o capital real se ultrapassarem a categoria no *pensamento*, que se transformarão *realmente* e farão de si homens reais se transformarem o seu *eu abstrato* na consciência e desprezarem, como uma operação contrária à Crítica, toda a transformação real da sua existência real, das condições reais da sua existência, quer dizer do seu eu real" (p. 79).

Mas, em realidade, como nota Marx, os trabalhadores

"(...) não cometem o erro de crer que o 'pensamento puro' os desembaraçará dos seus patrões e da sua humilhação prática. Sentem muito dolorosamente a diferença entre o ser e o pensamento, entre a consciência e a vida. Sabem que a

propriedade, o capital, o dinheiro, o trabalho assalariado, etc., não são de modo algum simples criações da sua imaginação mas resultados muito práticos, muito concretos, da alienação do seu ser, que é preciso por isso aboli-los" (SF, 78-79).

Também em Bruno Bauer, como visto no Capítulo 1, não somente as lutas concretas dos trabalhadores, mas inclusive a alienação contra a qual lutam, tornam-se ideais, internas ao pensamento: o que o neohegeliano de fato almeja é "(...) abolir a privação material por uma ação puramente interior de natureza espiritualista" (SF, 124). No que diz respeito à questão da emancipação dos judeus, tema que aparece em *Sobre a Questão Judaica* e volta a ser debatido por Marx em *A Sagrada Família*, o autor aponta que, para Bruno Bauer, "Os judeus estão atualmente emancipados na medida em que estão avançados na teoria; são livres na medida em que querem ser livres" (SF, 142), e isto nada mais é do que conceber a emancipação apenas como libertação teórica. E tudo isto é fruto, como exposto no tópico deste Capítulo 3 sobre a determinação social da religião, do desconhecimento da raiz social da religião, ou da "(...) base secular, real dessa essência religiosa" (SF, 164). E, por este motivo, Bruno Bauer identifica a emancipação religiosa à capacidade de realizar a crítica da religião: como diz Marx, "A única luta que [Bauer] conhece é a luta contra os pressupostos religiosos da consciência de si" (SF, 166).

Ao contrário do neohegeliano, Marx compreende que "(...) para se erguer, não basta erguer-se mentalmente, deixando flutuar sobre sua cabeça real e sensível o jugo real e sensível que não pode destruir por simples rumações do espírito" (SF, 124). Sejam entraves reais – como a fome, o trabalho assalariado, o dinheiro, etc., mencionados anteriormente –, sejam entraves espirituais – como a religião, no caso o judaísmo –, o fato é que não é lícito aos homens considerá-los como sendo meras "fantasmagorias ideais" (ver SF, 124) e pretender aboli-los "(...) por uma ação puramente interior de natureza espiritualista" (SF, 124). Em suma, o que Marx defende – contra Edgar e Bruno Bauer – é a luta contra as condições materiais que possibilitam a existência do pensamento e de seus produtos.

Em *A Ideologia Alemã*, embora tenha como alvo não apenas os irmãos Bauer mas toda a corrente neohegeliana, o teor das asserções de Marx é o mesmo: a sustentação inequívoca da emancipação real como momento preponderante em relação à transformação do pensamento. Toda a questão se resume no fato de os mencionados filósofos, por não compreenderem a conexão entre a realidade e as formações espirituais – no caso, a realidade e a filosofia alemãs –, proporem apenas a luta contra as últimas e afirmarem ser esta luta de natureza exclusivamente teórica. Desta forma, por considerarem “(...) as representações, os pensamentos (...) como os verdadeiros grilhões dos homens” (IA, 1996, 25), os neohegelianos “(...) propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isto seus limites” (IA, 1996, 26). Este procedimento, para Marx, não passa de uma nova “interpretação” (ver IA, 1996, 26) da realidade existente e, por este motivo, a proposta dos neohegelianos tem a mesma eficácia de um “postulado moral” (ver IA, 1996, 26).

Marx rechaça as concepções de Bruno Bauer e companhia ao afirmar, de modo claro, que “(...) os homens, ao desenvolverem sua produção material transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar” (IA, 1996, 37). Dada a vinculação da “fraseologia teórica” (ver IA, 1996, 59) às “relações reais existentes” (ver IA, 1996, 59), como sustenta a posição marxiana, percebe-se que “A dissolução real, prática, desta fraseologia, a remoção destas representações da consciência dos homens, só será efetivada (...) por circunstâncias alteradas e não por deduções teóricas” (IA, 1996, 59). Esta alteração das circunstâncias somente pode ser efetivada pela modificação da maneira como os homens atuam e produzem as condições de sua vida; portanto, “através de meios reais” (ver IA, 1996, 65). É exatamente este o “movimento real” (ver IA, 1996, 65 - observação marginal de Marx) mencionado no título e no início desta seção, a saber, propriamente o movimento de produção e reprodução dos meios que possibilitam a existência dos homens, em suma, a história humana. Se este movimento se configura de tal modo que os homens são dominados e escravizados – tanto material quanto idealmente –, o que de fato ocorre

sob o jugo da propriedade privada, sua supressão é condição sem a qual é impossível uma libertação espiritual. Chega-se, por conseguinte, como diz Marx,

“(...) ao resultado de que todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por força da crítica espiritual, pela dissolução na ‘autoconsciência’ ou pela transformação em ‘fantasmas’, ‘espectros’, ‘visões’ etc. - mas só podem ser dissolvidos pela derrocada prática das relações reais de onde emanam estas tapeações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história, assim como da religião, da filosofia e de qualquer outro tipo de teoria” (IA, 1996, 55-56).

Para Marx, pois,

“A libertação é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é efetivamente por condições históricas, pela situação da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando suficientemente desenvolvidos” (IA, 1996, 65).

Posicionando-se especificamente contra Stirner, também em *A Ideologia Alemã*, Marx reitera que o postulado da modificação da consciência como libertação por excelência dos indivíduos não passa de um “ultimatum moral” (ver IA, 1974, 22), sendo o próprio Stirner um “moralista camuflado” que, “(...) nos homens modificados pela mudança das condições empíricas e cuja consciência também mudou inteiramente, apenas vê uma mudança de consciência” (IA, 1974, 24).

Como demonstrado ao longo do Capítulo 1, e mencionado em diversos momentos desta Dissertação, Stirner é o neohegeliano responsável por “canonizar” o mundo, transformando todas as relações reais no “sagrado”. Uma vez tornadas uma pura

representação, tais relações são superadas "(...) recusando-a e declarando que não tem essa representação" (IA, 1974, 63). Assim, "(...) basta que os homens modifiquem a sua consciência para que tudo no mundo fique *all right*" (IA, 1974, 63).

Os próprios conflitos e lutas reais dos indivíduos "com as suas condições de vida prática" (ver IA, 1974, 70) são "canonizados" e transformados em conflitos meramente ideais, ou seja, "(...) em conflitos destes indivíduos com as idéias que eles inventam ou que metem na cabeça (...). E eis que chega, assim, ao seguinte resultado: não se trata já de suprimir praticamente o conflito prático, mas simplesmente de renunciar à idéia de conflito, renúncia a que, como bom moralista que é, incita fortemente todos os homens" (IA, 1974, 70-71).

É interessante mencionar a distinção erigida por Stirner entre a revolução e a revolta. A primeira, em seus próprios termos citados por Marx, "(...) consiste em derrubar a ordem existente ou os estatutos do Estado e da sociedade; é, portanto, um ato político ou social" (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 208). Já a revolta, ainda que acarrete a superação da ordem vigente, possui como ponto de partida o descontentamento dos indivíduos consigo mesmos. Ainda nas palavras do neohegeliano, a revolta

"Não é um combate contra a ordem existente, pois, se ela for bem sucedida, a ordem existente cai por si mesma; é meramente o esforço que Eu faço para me libertar da ordem existente. Se Eu me retiro da ordem existente, ela morre e entra em decomposição. E como o Meu objetivo deixa de ser o derrube da ordem existente e passa a ser o de elevar-me acima dela, o Meu projeto e a Minha ação não têm caráter político ou social, mas sim um caráter egoísta, sendo orientados exclusivamente para Mim e a Minha individualidade" (Stirner citado por Marx, IA, 1974, 208-209).

Esta concepção de revolta de Stirner, segundo Marx, não passa de um "voto piedoso" (ver IA, 1974, 211) que se fundamenta na "(...) velha ilusão segundo a qual depende apenas da boa vontade das pessoas a modificação das condições existentes, sendo estas condições meras idéias" (IA, 1974, 211). E Marx vai além:

“Querer transformar a consciência, uma consciência separada das condições reais, aquilo de que os filósofos fazem profissão, isto é, negócio, eis ainda um produto, um elemento constitutivo, destas condições existentes. Elevar-se assim como idéias acima do mundo é a expressão ideológica¹⁸ da impotência dos filósofos perante o mundo” (IA, 1996, 211).

De tudo o que foi exposto sobre as críticas de Marx às teses de Stirner, o que deve ser retido é que este teórico, assim como os demais componentes da corrente à qual se vincula, acredita ser suficiente rechaçar, por meio da atividade crítica, as noções de Estado, propriedade privada, divisão do trabalho – que, marxianamente, não se reduzem a categorias, mas são de fato realidades muito concretas –, entre outras representações que aprisionam os indivíduos, para, com isto, libertá-los de tais entraves. O erro de tais filósofos, desta forma, se resume a não conceber “(...) uma única vez a ‘emancipação’ como o desejo de ser liberto, não apenas das categorias mas também dos entraves reais” (IA, 1974, 296); caso o fizessem – assim como Marx o faz –, perceberiam assim que

“(...) esta libertação suporia então uma mudança prévia tanto para ele como para um grande número de outras pessoas, que determina uma modificação das condições gerais, válida para ele como para os outros. Depois do que a emancipação, uma vez realizada, se torna bem entendido o seu ‘Eu’, mas um Eu completamente mudado que tem em comum com os outros um mundo cuja situação se modificou, condição prévia para ele, como para os outros, da sua liberdade e da deles, e acabou-se o caráter único, incomparável e independente do seu ‘Eu’” (IA, 1974, 296).

Num procedimento não usual nesta Dissertação, desconsiderar-se-á por um momento a ordem cronológica dos textos de Marx, uma vez que as *Teses ad Feuerbach* serão

¹⁸ Ou seja, a expressão ideal, no plano do pensamento.

referidas apenas agora, após todas estas considerações expostas acerca de *A Ideologia Alemã*. Tal procedimento se justifica devido ao conteúdo da 11ª tese que, se desconsideradas as análises feitas nesta seção do Capítulo 3, em especial no que diz respeito a *A Ideologia Alemã*, pode levar à compreensão de um descarte da atividade teórica, em especial da filosofia, por parte de Marx.

Ainda que afirme na referida tese que “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (TF, 14), Marx, de forma alguma, desconsidera o papel ativo e a importância do pensamento na luta real pela emancipação humana. Fazê-lo seria negar tudo o que fora afirmado nos anos anteriores à redação destas *Teses ad Feuerbach*, particularmente em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, vale dizer, a importância da atividade crítica para o desvendamento e entendimento da realidade a ser transformada, apontando os meios para tal transformação.

Nas próprias *Teses* Marx ressalta esta essencial tarefa do pensamento, por exemplo, na 4ª Tese, ao afirmar, a respeito da religião, que “(...) uma vez descoberto que a família terrestre é o segredo da sagrada família, é a primeira que deve ser teórica e praticamente aniquilada” (TF, 13) – asserção esta que cabe perfeitamente nas análises feitas neste momento do Capítulo 3, a saber, a demonstração da prioridade da emancipação real sobre a transformação da consciência e de seus produtos. O que o autor salienta é que apenas se se compreende a “autocontradição” (ver TF, 13) do mundo real, responsável por engendrar a religião, pode-se superar esta formação espiritual, através da superação mesma do mundo que a originou. Desvendar a contradição concreta é, pois, tarefa da atividade ideal que, desta forma, a aniquila teoricamente. Aniquilá-la praticamente, entretanto, é missão que cabe à atividade prática, ela mesma indissociável de seu componente ideal.

Dizer, pois, que “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo” (TF, 14), significa rechaçar por completo a posição neohegeliana – inclusive a de Feuerbach –, segundo a qual, como visto, deve-se somente trocar velhos conceitos por outros mais adequados, ou “exigir, assim, a transformação da consciência” (ver IA, 1996, 26), o que, para Marx, não

passa de "(...) interpretar diferentemente o existente, isto é, reconhecê-lo mediante outra interpretação" (IA, 1996, 26). O que importa para Marx, ao contrário, é transformá-lo, modificá-lo, superá-lo, de forma cabal e resoluta, o que se estende, em exata medida, às expressões ideais que daí derivam.

Da *Carta a P.V. Annenkov*, posterior às *Teses*, cabe reproduzir uma passagem na qual evidencia-se que Proudhon também compartilha da mesma proposta dos neohegelianos:

"No lugar do grande movimento histórico, que nasce do conflito entre as forças produtivas desenvolvidas pelos homens e suas relações sociais, que já não correspondem a elas (...); no lugar da ação prática e violenta das massas, a única que pode resolver tais conflitos; no lugar deste amplo, prolongado e complexo movimento, o Sr. Proudhon coloca o caprichoso movimento da sua cabeça (...). Para ele, a solução dos problemas atuais não consiste na ação pública, mas nas rotações dialéticas da sua cabeça. Como as categorias são, para ele, as forças motrizes, para modificá-las não é necessário modificar a vida prática. Muito ao contrário: é preciso mudar as categorias e, em consequência, a sociedade existente se modificará. Em seu desejo de conciliar as contradições, o Sr. Proudhon não se questiona se não deverá ser subvertida a própria base destas contradições" (MF, 213-214).

E, finalmente, em *O Manifesto Comunista*, Marx apenas reafirma, numa bela passagem, o que havia dito nos anos anteriores, dando provas novamente da coerência que marca o período de formação de seu pensamento:

" 'Sem dúvida', dirão, 'as idéias religiosas, morais, filosóficas e jurídicas foram modificadas no curso do desenvolvimento histórico. Mas a religião, a moralidade, a filosofia, as ciências políticas e a lei sobreviveram, com firmeza, a esta mudança'. 'Além disso, existem verdades eternas como a Liberdade, a Justiça, etc., que são comuns a todos os estados da sociedade. Mas o Comunismo proscreeve as verdades eternas, proscreeve toda a religião e toda a moralidade, em vez de constituí-las sobre

uma nova base. Portanto, age em contradição a todas as experiências históricas do passado'. A que esta acusação se reduz? A História de toda a sociedade antiga constituiu no desenvolvimento de antagonismos de classe, antagonismos que foram assumindo formas diferentes em épocas diferentes. Mas, qualquer que seja a forma que tenham tomado, um fato é comum a todas as épocas passadas, a saber, a exploração de uma parte da sociedade pela outra. Não surpreende, então, que a consciência social das épocas passadas, apesar de toda a multiplicidade e a variedade que exhibe, move-se dentro de certas formas comuns, ou idéias gerais, que não podem desaparecer completamente, exceto com o desaparecimento total dos antagonismos de classe. A revolução Comunista é a ruptura mais radical com as relações de propriedade tradicionais. Não surpreende que seu desenvolvimento envolva a ruptura mais radical com as idéias tradicionais" (MC, 43-44).

Espera-se, pois, ao fim deste Capítulo 3, ter sido alcançado o objetivo central desta **Dissertação**: a exposição da crítica de Marx à identificação promovida pela especulação entre ser e pensamento e da vinculação desta crítica à questão da determinação social do pensamento, ou, em outras palavras, a estreita ligação entre o complexo da atividade material produtiva dos homens e o conjunto da produção ideal que daí deriva, bem como a função ativa da consciência, seu caráter por vezes contraditório e, finalmente, as premissas necessárias à transformação das formações ideais. Na Conclusão, far-se-á um breve resumo de algumas considerações acerca das determinações marxianas expostas até o momento para, em seguida, analisar algumas das afirmações de Georg Lukács presentes no terceiro capítulo de sua obra *Para uma Ontologia do Ser Social*, "O Momento Ideal e a Ideologia" – em especial as duas primeiras seções que compõem o capítulo, a saber, "O Momento Ideal na Economia" e "Para uma Ontologia do Momento Ideal". Por fim, demonstrar-se-á, em *A Ideologia Alemã*, os sentidos dados por Marx ao termo ideologia, a saber, o sentido "crítico" e o sentido "nominativo".

CONCLUSÃO

Após a realização da pesquisa acerca da crítica de Marx à especulação e da determinação social do pensamento em seus textos que compreendem o período de 1843 a 1848, a seguinte tese torna-se clara: a imbricação entre a referida crítica à filosofia especulativa e a afirmação, por parte do autor, da base real do surgimento e desenvolvimento da consciência e de seus produtos. Isto é certo pois é no interior de sua ruptura com as premissas fundamentais da especulatividade – de modo geral, a prioridade e autonomia do pensamento em relação à realidade e a conseqüente afirmação, especificamente por parte da especulatividade neohegeliana, da necessidade de transformação do primeiro – que Marx sustenta suas próprias premissas: o reconhecimento do caráter objetivo do homem e de sua atividade própria, na qual a consciência é presença ineliminável e, conseqüentemente, a afirmação da transformação da realidade social como condição da modificação do pensamento, sem que com isto ele seja destituído de seu papel ativo naquela transformação.

Frente a estas determinações, expostas de modo pormenorizado ao longo da Dissertação e aqui apenas brevemente referidas, é lícito afirmar que, para Marx, o conjunto da atividade prática dos homens, por um lado, e, por outro, o pensamento e seus produtos – ou a “superestrutura idealista” (ver IA, 1996, 53), nos termos do autor em *A Ideologia Alemã* – não se relacionam em absoluto como esferas excludentes e de modo que haja uma determinação “mecânica” da primeira sobre a segunda. Tal suposição desrespeita radicalmente as linhas fundamentais contidas nos próprios textos de Marx, em especial naqueles pesquisados nesta Dissertação. Uma vez que é afirmado claramente pelo autor o papel ativo da consciência, sendo ela mesma definida como atividade ideal, como momento ineliminável da atividade prático-sensível, e que em conjunto com esta constitui propriamente a atividade humana, a consciência não se constitui como uma esfera autônoma, existente à

parte do complexo da produção da vida, mas, ao contrário, já está presente neste mesmo complexo, apreendendo seus nexos e orientando a atividade que se realiza em seu interior. Daí a consciência humana ter sua origem na própria produção pelos homens de sua vida, sendo mesmo determinada por esta. Determinação esta que não exclui, entretanto, seu caráter próprio de determinante, dada sua necessária função ativa, ou seu papel de inteligência e de orientação da prática humana. Utilizando os termos de Marx, já citados nesta Dissertação, ser e pensamento são, de fato, ontologicamente diferentes, mas formam juntos um complexo, a saber, o complexo da produção e reprodução pelos homens de sua própria vida. Não há, desta forma, em Marx, a postulação limitada de uma determinação de “via única” de um sobre o outro, mas, e de forma muito mais abrangente, uma determinação recíproca entre ambos, pelo simples fato de não serem esferas excludentes, mas formarem juntas um complexo.

É no interior destas afirmações que serão expostas, neste momento, algumas asserções feitas por Georg Lukács em sua obra *Para Uma Ontologia do Ser Social*, mais precisamente nas duas primeiras seções do terceiro capítulo – intitulado “O Momento Ideal e a Ideologia” –, a saber, “O Momento Ideal na Economia” e “Para uma Ontologia do Momento Ideal”. Como o próprio autor afirma, sua empreitada tem por objetivo refutar “juízos errôneos” característicos daqueles intérpretes da obra de Marx “(...) que fundam sua metodologia ou sobre o período da Segunda Internacional, ou sobre o período do stalinismo” (LUKÁCS, 1981, 362). Tais “juízos” difundem “(...) a idéia segundo a qual a esfera da economia constituiria uma espécie de segunda natureza, que distinguir-se-ia qualitativamente pela estrutura e dinâmica das outras partes do ser social, do que é chamado superestrutura, ou ideologia, e teria com esta uma relação de rígida contraposição, de exclusão recíproca (basta recordar as visões de Plekhanov ou de Stalin)” (LUKÁCS, 1981, 362). Especificamente no que diz respeito a Plekhanov, Karl Kautsky e Max Adler, Lukács detecta que tais teóricos postulam “(...) um certo dualismo metódico, no qual o campo da economia foi apresentado como subordinado a uma legalidade, necessidade, etc., interpretada em

termos mais ou menos mecanicistas, enquanto que aquele da superestrutura, da ideologia, resultava o único setor no qual apareciam as forças motrizes ideais, muito freqüentemente vistas em termos psicológicos” (LUKÁCS, 1981, 336). Toda a argumentação de Lukács neste terceiro capítulo visa, portanto, à “(...) refutação desses preconceitos” (LUKÁCS, 1981, 362).

Lukács inicia sua exposição afirmando ser o trabalho o modelo geral da estrutura e dinâmica da *praxis* econômica, sendo constituído por dois atos, o momento ideal e o momento material, que, ainda que passíveis de uma distinção teórica – para efeito de análise –, não podem ser considerados como atos autônomos. A união de ambos, afirma Lukács, “(...) a possibilidade de união de cada um dos dois atos (...), é vinculada à necessidade ontológica de cada um deles” (LUKÁCS, 1981, 335), na medida em que, de um lado, a posição teleológica, produzida na consciência, ou o momento ideal, só se torna um “verdadeiro ato teleológico” (ver LUKÁCS, 1981, 336) por meio de sua realização material, isto é, através do momento material e, no que diz respeito a este último, a “parte material do trabalho” (ver LUKÁCS, 1981, 336), esta é constituída de “cadeias causais reais” (ver LUKÁCS, 1981, 343) que somente são postas em movimento pelo intermédio daquela posição teleológica. A relação entre ideal e real configura-se, pois, nos termos de Lukács, como sendo “dinâmica” e “dialética” (ver LUKÁCS, 1981, 339). O ser social possui um fundamento material, a economia, no qual se relacionam reciprocamente, ou dialeticamente, “(...) as atividades humanas preparadas de forma ideal e a legalidade econômico-material desenvolvida a partir delas” (LUKÁCS, 1981, 345), constituindo assim uma “(...) recíproca polaridade dialética de ideal e real (...) [que] atravessa de um ponto a outro toda a esfera econômica” (LUKÁCS, 1981, 345).

Ainda que aqui tenham sido expostas de modo breve, estas considerações de Lukács já fornecem material suficiente para que se possa perceber não só os pontos de acordo entre suas afirmações e as asserções de Marx, mas, também, a positividade de sua refutação das correntes teóricas anteriormente mencionadas. No que diz respeito aos pontos

de encontro entre suas teses e as de Marx, acerca da união entre os momentos ideal e real da atividade e, como conseqüência, a afirmação do papel da consciência na atividade humana – ainda que Lukács não realize estudos monográficos da obra daquele autor, se abstendo de referir a todo momento as próprias palavras de Marx para, a partir deste procedimento, confirmar suas sustentações –, é inequívoca sua compreensão do texto marxiano a este respeito. Recorrendo às afirmações de Ester Vaisman presentes em sua Tese de Doutorado, *A Determinação Marxiana da Ideologia*, vê-se que

“Lukács, sem dúvida, apontou não só para a importante vinculação entre momento ideal e momento real, enquanto dimensões inseparáveis da prática social, mas também para os aspectos funcional e operativo das idéias no interior da existência eminentemente prática da mundaneidade humana” (VAISMAN, 1996, 241).

Poder-se-ia apenas fazer algumas considerações acerca de um dos termos utilizados por Lukács para designar a determinação recíproca entre a atividade ideal e material dos homens. Faz-se referência ao termo “dialética”, utilizado por Lukács diversas vezes, e aqui reproduzido no interior da afirmação segundo a qual a relação entre os momentos ideal e real configura-se como relação “dialética”. Nos textos de Marx pesquisados nesta Dissertação, em nenhum momento o autor designa sua própria posição, ou caracteriza aquela relação, utilizando tal termo. Utiliza-o apenas quando se refere não só a Hegel, especificamente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, mas também aos demais filósofos que critica, no restante das obras pesquisadas. Em *A Ideologia Alemã*, no trecho em que Marx sustenta a determinação recíproca entre as esferas já mencionadas, suas exatas palavras são: “(...) a ação recíproca entre estes diferentes aspectos” (IA, 1996, 55), quais sejam, a “produção material da vida imediata” e “o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas de consciência” (ver IA, 1996, 55). Tendo em vista, ainda, que as teses de Marx acerca da produção social do pensamento se originam e se desenvolvem em decorrência de

sua crítica à filosofia especulativa, incluindo aí a filosofia de Hegel – autor em cuja teoria é fundamental o termo “dialética” –, pode-se sustentar que a utilização de tal conceito, expressando através dele as posições marxianas, acaba por acarretar uma desnecessária aproximação de seu pensamento em relação ao de Hegel, um equívoco tendo em vista a radical ruptura de Marx com este autor já mesmo em 1843, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Todavia, é certo que o conteúdo fundamental da argumentação de Lukács não se perde pela simples utilização do mencionado termo. O que se deve ter claro, novamente, é a positividade da apreensão, por parte de Lukács, daquilo que pode ser considerado a “caracterização ampla” do termo ideologia, ou seja, o pensamento e seus produtos.

Entretanto, como salienta Vaisman, e como já mencionado na Introdução desta Dissertação, “(...) escapou ao enfoque lukacsiano o sentido *onto-crítico* do termo ideologia” (VAISMAN, 1996, 241), e, desta forma, “(...) o filósofo húngaro desconsiderou o papel central da categoria em questão [ideologia] no interior da crítica ontológica da especulatividade operada por Marx, sobretudo em *A Ideologia Alemã*” (VAISMAN, 1996, 241). Neste sentido, torna-se imperativo compreender o itinerário de formação do pensamento de Marx e a centralidade da crítica à especulação neste itinerário. Na medida em que, ao longo desta Dissertação, procurou-se evidenciar justamente a estreita vinculação entre crítica à filosofia especulativa e determinação social do pensamento no interior do período de formação do pensamento de Marx, centrar-se-á a análise neste momento apenas em *A Ideologia Alemã*, extraindo-se desta obra algumas passagens que permitam ilustrar a tese de Vaisman.

Compreendida no sentido “crítico”, ideologia refere-se diretamente ao procedimento especulativo, longamente descrito nesta Dissertação, que pode ser resumido seguindo-se as próprias palavras de Marx:

1º) separa-se as idéias dominantes dos próprio homens que materialmente são dominantes, postulando-se assim a dominação das idéias na história;

2º) estabelece-se uma “conexão mística” (ver IA, 1996, 76) entre estas idéias, concebendo-as como “auto-determinações do conceito” (ver IA, 1996, 76);

3º) transforma-se este conceito auto-determinante como um sujeito, a “autoconsciência” (ver IA, 1996, 76) que se desenvolve na história – podendo-se, desta forma, eliminar “(...) todos os elementos materialistas da história” e, “(...) então soltar, tranqüilamente, as rédeas do corcel especulativo” (IA, 1996, 77).

Este procedimento especulativo, segundo Marx, “(...) deve ser explicado a partir da conexão com a ilusão dos ideólogos em geral (...), a partir dos devaneios dogmáticos e das distorções destes fulanos, o que se explica de forma muito simples a partir de sua posição prática na vida, de seus negócios e da divisão do trabalho” (IA, 1996, 77). Os “ideólogos em geral” aos quais se refere Marx são propriamente os filósofos especulativos, em especial, no caso de *A Ideologia Alemã*, os neohegelianos, cuja concepção ilusória, ou seja, a crença no domínio do conceito na história, ou em outros termos, a inversão entre ser e pensamento, deve ser compreendida e explicada “a partir de sua posição prática na vida, de seus negócios e da divisão do trabalho”, em suma, de sua inserção em determinado contexto sócio-histórico que possibilita tal produção teórica.

É importante entender a determinação, por parte de Marx, da ideologia alemã, ou filosofia especulativa alemã, como sendo uma “expressão ilusória” (ver IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*) da realidade, que põe esta realidade “de cabeça para baixo” (ver IA, 1996, 36 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*), ou, ainda, como uma representação das relações reais humanas de forma que estas apareçam invertidas “como numa câmara escura” (ver IA, 1996, 37). Caso contrário, dar-se-ia margem para, partindo dos extratos textuais aqui reproduzidos, sustentar, como o fez a tradição de interpretação, uma “teoria da ideologia” no pensamento marxiano, que se fundaria na identificação entre ideologia e falsa consciência, ou consciência ilusória. Se se realiza um estudo imanente e rigoroso da totalidade de *A Ideologia Alemã* inserindo-a no percurso de formação do pensamento de Marx – e não

tomando-a de forma isolada – e no contexto da crítica à especulação, percebe-se claramente que:

1) por um lado, Marx designa como ideologia a moral, a religião, a metafísica, o direito, a arte, a ciência, em suma, os “reflexos ideológicos”, ou “ecos” (ver IA, 1996, 37) do processo de vida real dos homens, quer dizer, toda e qualquer produção espiritual, ou formação da consciência humana;

2) e, por outro lado, a filosofia especulativa alemã, em especial aquela de talhe neohegeliano, cujo lineamento fundamental é promover a inversão entre ser e pensamento, sendo, por isto, uma expressão teórica invertida da realidade, ou uma falsa consciência.

Para demonstrar de forma mais precisa e rigorosa estas afirmações, cabe identificar em *A Ideologia Alemã* alguns dos momentos em que Marx utiliza o termo ideologia, seja em sentido “crítico” seja em sentido “nominativo”.

Já no início da referida obra, ao justificar que, inicialmente, fará algumas considerações gerais a respeito da ideologia alemã, ou seja, da filosofia especulativa, antes de passar à crítica específica de cada membro desta corrente, Marx afirma que “Tais considerações esclarecerão melhor os **pressupostos ideológicos** comuns a todos eles” (IA, 1996, 23 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*). O “pressuposto ideológico” comum não é senão a inversão promovida pela especulação entre ser e pensamento, traço comum a Hegel e aos neohegelianos, alvo da crítica de Marx nesta obra. No que diz respeito a estes últimos, Marx acrescenta ainda um outro “pressuposto ideológico” identificado em Bauer e “consortes”: a afirmação do pensamento como única esfera a ser transformada, o que leva Marx a caracterizar os “**ideólogos** da escola neohegeliana” (ver IA, 1996, 26) – ou seja, os filósofos especulativos neohegelianos – como sendo os “maiores conservadores” (ver IA, 1996, 26). É portanto pelo fato de partirem de tais “pressupostos ideológicos” – e não de pressupostos reais, como Marx, isto é dos homens reais, sua ação e suas condições materiais de vida – que aos neohegelianos “(...) os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura” (IA, 1996, 37),

quer dizer, aparecem como tendo sido engendrados pelo desenvolvimento da idéia, pelo pensamento, e não como sendo de fato os responsáveis por produzir a consciência e seus produtos. O que fazem não é senão abstrair as condições materiais nas quais o pensamento dos indivíduos está inserido, as relações sociais destes indivíduos, ou propriamente a história humana, concebendo-a, ao contrário, como "(...) uma ação imaginária de sujeitos imaginários" (IA, 1996, 38). Marx, por sua vez, admite que, ao se considerar o desenvolvimento histórico, pode-se abstrair daí, para que se possa fazer ciência, ou seja, para que se fazer análise deste desenvolvimento, "(...) um resumo dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da consideração do desenvolvimento histórico dos homens" (IA, 1996, 38), atentando para o fato de que "Estas abstrações, separadas da história real, não possuem valor algum" (IA, 1996, 38). E um de seus intuitos, nesta mesma *A Ideologia Alemã*, é destacar algumas destas abstrações, "(...) ilustrando-as com alguns exemplos históricos", "(...) para contrapô-las à ideologia" (IA, 1996, 39), ou seja, à filosofia especulativa, no caso a neohegeliana. De tudo o que foi exposto, o que fica claro é que, ao contrário da especulatividade – ou ideologia entendida no sentido "crítico" –, Marx parte, em sua filosofia, dos indivíduos e da atividade produtiva dos mesmos, na qual o pensamento, enquanto predicado particular daqueles, se origina e se desenvolve, e não, em hipótese alguma, "(...) do indivíduo 'puro', no sentido dos ideólogos" (IA, 1996, 119), isto é, dos filósofos especulativos.

Estes são alguns dos momentos de *A Ideologia Alemã* em que Marx, ao utilizar o termo ideologia, se refere especificamente à filosofia especulativa, no interior de sua crítica a tais teóricos. Vale agora reproduzir aqueles em que o autor designa por ideologia a conjunto das produções ideais ou das formas de consciência.

Novamente no início de *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que "(...) quase toda ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida desta história [da história dos homens], ou a uma abstração completa dela. A própria ideologia não é senão um dos aspectos desta história" (IA, 1996, 24 - trecho suprimido do manuscrito original de *A Ideologia Alemã*). Nesta

passagem Marx sustenta ser imprescindível a compreensão e o estudo da história humana, ou do desenvolvimento da produção pelos homens de sua existência. Este é precisamente o pressuposto fundamental de sua filosofia, e deve ser afirmado como necessário tendo-se em vista que quase toda ideologia, quer dizer, e neste caso, quase toda teoria, ou produção espiritual dos homens, ou concebe aquele desenvolvimento de forma distorcida ou o abstrai por completo, detendo-se apenas em seu aspecto puramente ideal – o que é precisamente o caso da filosofia neohegeliana, que concebe a história, como já dito, como o conjunto das ações imaginárias de sujeitos também imaginários. Marx, desta forma, concebe a história dos homens como o desenvolvimento de sua produção não somente material mas também ideal, o que permite que ele afirme que a ideologia, ou seja, o conjunto desta produção ideal, não é senão um dos aspectos da história. É, pois, somente se se parte “dos homens realmente ativos”, e “de seu processo de vida real” (ver IA, 1996, 37), que se torna possível expor e compreender “(...) também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desses processo de vida” (IA, 1996, 37), ou, em outras palavras, os reflexos ideais, espirituais, ou, dito de outro modo, as “representações teóricas” (ver IA, 1996, 59) feitas pelos homens no interior de seu processo de vida real. Para Marx, pois, trata-se de “(...) explicar as formações ideológicas a partir da *praxis* material” (IA, 1996, 56), isto é, de compreender a relação entre esta *praxis* e as formações teóricas, ou os produtos do pensamento dos homens. Feito isto, percebe-se como “A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia (...) perdem toda a aparência de autonomia” (IA, 1996, 37). Por esta passagem torna-se claro o sentido “nominativo” de ideologia para Marx, a saber, a designação geral de qualquer produção teórica humana, seja ela a filosofia, a religião, a moral, o direito, a arte, a ciência, entre outras. É neste sentido que Marx denomina os produtores destas representações, destas teorias, como sendo ideólogos, quer dizer, como sendo pensadores – ou, de modo mais específico, filósofos, teólogos, juristas, artistas, metafísicos, cientistas, etc. E, uma vez que Marx trata, na obra em questão, de determinada época do desenvolvimento da produção humana na qual a sociedade se configura como

dividida em classes – ou seja, cindida entre aqueles indivíduos que possuem os meios de produção e aqueles que não possuem senão, como sua propriedade, sua própria força de trabalho –, o que acarreta que todos os indivíduos sejam membros de uma ou outra classe, e que também, nesta sociedade, o trabalho apareça dividido entre material e espiritual, nada mais conseqüente do que afirmar que aqueles que se dedicam à produção de teorias, ou, como dito, os pensadores, sejam obviamente os pensadores de uma classe, “os pensadores desta classe” (IA, 1996, 73), ou seus “ideólogos ativos, conceptivos” (IA, 1996, 73). De tudo o que foi exposto acerca do sentido “nominativo” do termo ideologia, deve-se reter que Marx designa por ideologia, neste sentido, a “superestrutura idealista” (ver IA, 1996, 52), e não a concebe, como visto, como esfera separada do conjunto da produção material dos homens, como de fato o fazem os filósofos especulativos, em especial os neohegelianos.

É imperativo, neste momento, referir uma conseqüência direta da produção social do pensamento e das determinações fundamentais da filosofia de Marx – ou seja, a afirmação do pensamento como predicado de indivíduos vivos e ativos, que produzem sua vida em contextos sócio-históricos determinados –, qual seja, a possibilidade de que as produções teóricas venham a corroborar, no plano ideal, uma dominação real por parte de determinada classe. Numa sociedade dividida em classes e cujo trabalho também se encontra dividido entre material e teórico – como mencionado anteriormente –, os indivíduos cuja atividade fundamental é a atividade teórica, ou seja, os pensadores, ou teóricos, ou, dito de outro modo, os ideólogos, pertencem, necessariamente, a uma ou outra classe. No que se refere àqueles que pertencem à classe dominante, sua produção ideal pode vir a ratificar, por meio de conceitos, idéias, valores, as relações que permitiram que tais expressões espirituais surgissem e se desenvolvessem.

Um bom exemplo para a compreensão deste ponto é a análise feita por Marx, em *A Miséria da Filosofia*, das correntes da economia política – análise esta já exposta no Capítulo 3, na seção sobre a produção social da ciência. Ao discorrer sobre a economia política clássica, Marx determina o contexto de surgimento desta ciência, qual seja, a luta da

burguesia da época contra os resquícios das relações de produção feudais, o que se traduzia num incremento das forças produtivas e no impulso dado à indústria e ao comércio. O desenvolvimento do proletariado, nesta época, ainda era incipiente, e os inconvenientes da produção burguesa, no que diz respeito a esta classe, eram considerados como meramente acidentais e passageiros. Desta forma, como salienta Marx, coube à ciência de Smith e Ricardo apenas traduzir em termos ideais, em leis, a forma como a riqueza é produzida no capitalismo, e demonstrar como tal modo de produção é, no que diz respeito à geração de riqueza, superior ao feudalismo. A produção da miséria, ou seja, a produção de uma classe excluída dos benefícios da produção burguesa, passava despercebida aos olhos de tais economistas, o que deve ser explicado tendo-se em vista o caráter inicial do desenvolvimento desta classe e de seu antagonismo em relação à burguesia. A economia clássica, portanto, ainda que corroborasse as relações de produção burguesa de modo apenas "ingênuo" e não deliberado, como diz Marx, expressavam, é certo, no plano ideal, tais relações de produção. A intenção primeira de tais ideólogos, ou o que é o mesmo, de tais teóricos, era produzir um conhecimento objetivo acerca da realidade que se apresentava diante de seus olhos. Pode-se também mencionar o caso dos economistas "românticos", contemporâneos de Marx, que desenvolvem sua teoria numa época em que a produção da miséria ocorre de forma tão abundante quanto a de riqueza, e na qual o sofrimento dos trabalhadores, bem como sua franca oposição à burguesia, é uma realidade patente. Tais economistas percebem estes acontecimentos, mas os omitem em suas teorias, limitando-se a copiar e plagiar os economistas clássicos. O que era ingenuidade na escola clássica transforma-se em "afetação" na escola romântica. Esta última, portanto, além de justificar de forma explícita e deliberada as relações burguesas, não produz nenhum conhecimento efetivo acerca da realidade de sua época.

O que deve ficar claro é que, em ambos os casos, Marx não denomina tais teorias, em função de seu papel de produção ideal de uma classe dominante, como sendo "ideologia" no sentido de uma "falsa consciência" da realidade, ou, ainda, de uma "ilusão" de

uma classe a respeito de si mesma. Ainda que ambas se configurem como “idéias da classe dominante” (ver IA, 1996, 72) – e, especificamente no caso da escola romântica, seja uma falsa teoria, pois sequer capta a realidade da época a ponto de produzir algum tipo de conhecimento verdadeiro, como o fazem Smith e Ricardo –, e que, por este motivo, traduzam no plano ideal as relações de dominação, não se pode dizer que são ideologias por este motivo. São ideologias, de fato, na medida em que são produções espirituais, formações ideais, teorias, pois este é precisamente o sentido dado por Marx a este termo quando se refere a qualquer produto da consciência humana. E, como toda teoria, podem vir ou não a corroborar e justificar, de forma deliberada ou não, determinadas relações e formas de produção da vida humana.

Se, pois, em *A Ideologia Alemã*, Marx sustenta que, numa sociedade cindida em classes e na qual o trabalho se encontra dividido, os pensadores de uma determinada classe, seus ideólogos, “(...) fazem da formação de ilusões desta classe a respeito de si mesma seu modo principal de subsistência” (IA, 1996, 73), deve-se compreender esta passagem à luz de todas as determinações marxianas expostas na própria obra em questão, e levando-se em conta sua crítica à filosofia especulativa. Deste modo, atenta-se para a possibilidade de que alguns pensadores possam vir a fazer de sua atividade teórica instrumento deliberado ou não de justificação de determinada realidade, o que se configura precisamente como elaborar uma representação ilusória, falsa, acerca desta realidade. O fato de tais pensadores serem identificados por Marx, na referida passagem, como “ideólogos”, não significa que o sejam por formularem “ilusões” de uma classe a respeito de si mesma, mas unicamente por serem pensadores, teóricos. De fato, a mencionada passagem se insere num momento de *A Ideologia Alemã* no qual Marx, para se contrapor à filosofia neohegeliana, relaciona as idéias dominantes em uma época, que aos neohegelianos aparecem como autônomas em relação ao seu contexto real de produção, a este mesmo contexto, isto é, à determinada forma da produção humana entre cujos lineamentos estão a divisão do trabalho e a cisão da sociedade em classes. Neste sentido,

Marx afirma que algumas idéias possuem o caráter de dominantes pelo fato mesmo de serem produzidas pela classe que exerce esta dominação fundamentalmente no plano material. Como diz Marx, uma vez que os indivíduos que constituem a classe dominante possuem o pensamento entre seus predicados – como todo e qualquer ser humano –, e na medida em que dominam como classe, “(...) é evidente que o façam em toda sua extensão e, conseqüentemente, dominem também como pensadores” (IA, 1996, 72). Trata-se, pois, de compreender que os homens que elaboram as teorias são precisamente homens vivos e ativos, situados em determinada época histórica – no caso, na sociedade capitalista. Se, ao contrário, “(...) separamos as idéias da classe dominante e se as concebemos como autônomas” (IA, 1996, 73), como fazem os neohegelianos, “(...) nos limitamos a dizer que em uma época histórica estas ou aquelas idéias dominaram, sem nos preocuparmos com as condições de produção e com os produtores destas idéias” (IA, 1996, 73). Procedendo assim é fácil chegar “(...) ao resultado de que na história as idéias sempre dominam” (IA, 1996, 75), abstrair disto, em seguida, “a’ idéia” (ver IA, 1996, 75) e postular ser esta idéia a verdadeira origem do mundo e das relações que nele se desenrolam – o que é justamente proceder ideologicamente, ou especulativamente, invertendo a relação entre ser e pensamento. Se se observa a ordem da argumentação de Marx na obra em questão, percebe-se que é logo após tais afirmações que o autor expõe “Todo o truque que consiste em provar a supremacia do conceito na história” (IA, 1996, 76), ou o procedimento da filosofia especulativa – os três passos reproduzidos anteriormente nesta Conclusão –, cujo pressuposto inicial consiste em “(...) separar as idéias dos dominantes (...) destes próprios dominantes, reconhecendo com isto a dominação da idéias ou ilusões na história” (IA, 1996, 76). Percebe-se, pois, como toda discussão de Marx acerca das idéias dominantes e sua relação com a classe dominante se insere no interior de sua crítica à filosofia especulativa, e somente vinculada a esta crítica pode vir a ser compreendida em sua totalidade, e não de forma limitada, identificando aí uma vinculação equivocada entre ideologia e ideólogos, por um lado, e “ilusões”, “falsa consciência”, ou mesmo “idéias da classe dominante”, por outro.

A tarefa de determinar o sentido atribuído por Marx ao termo “ideologia” só se torna completa e satisfatória, como apontou Ester Vaisman, e como tentou-se demonstrar nesta Conclusão, se se compreende as afirmações de Marx a este respeito no interior de sua crítica à filosofia especulativa e de suas afirmações acerca da produção social do pensamento. E, ainda que se equivoque a este respeito, Lukács compreende precisamente as determinações marxianas acerca da relação entre o conjunto da atividade humana e o pensamento e seus produtos. Com a presente Conclusão tentou-se, pois, expor e demonstrar estes pontos, ainda que não fosse objetivo primeiro o tratamento decisivo das teses lukacsianas e nem mesmo a formulação cabal de uma crítica à tradição de interpretação da obra de Marx no que diz respeito à existência de uma “teoria da ideologia” – embora se considere que alguns passos foram dados neste sentido, não apenas com esta Dissertação mas, principalmente, com a mencionada Tese de Ester Vaisman –, mas, sim, enriquecer a discussão e apontar novos caminhos partindo das determinações expostas nos três capítulos centrais desta Dissertação.

BIBLIOGRAFIA

- ALBINATI, A. S. C. B. *Gênese, Função e Crítica dos Valores Morais nos textos de 1841 a 1847 de Karl Marx*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 1999
- ALVES, A. J. L. *A Individualidade nos Grundrisse de Karl Marx*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 1999
- _____. "A Individualidade Moderna nos Grundrisse", in *Ensaio Ad Hominem, N.1, Tomo IV*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001
- CHASIN, J. "Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica", in *Pensando com Marx*. São Paulo: Editora Ensaio, 1995
- _____. "Ad Hominem - Rota e Prospectiva de um Projeto Marxista", in *Ensaio Ad Hominem, N.1, Tomo I - Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999
- CHASIN, M. "A Crítica da Especulação nas Glosas de Kreuznach", in *Ensaio Ad Hominem, N.1, Tomo IV*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001
- COSTA, M. H. M. da. *A Categorias 'lebensäusserung', 'entäusserung', 'entfremdung' e 'veräusserung' nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de Karl Marx de 1844*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 1999
- _____. "A exteriorização da vida nos Manuscritos de 44", in *Ensaio Ad Hominem, N.1, Tomo IV*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001
- EIDT, C. *A Razão como Tribunal da Crítica: Marx e a Gazeta Renana*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 1998
- ENDERLE, R. M. *Ontologia e Política: a Formação do Pensamento Marxiano de 1842 a 1846*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 2000

- FEUERBACH, L. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1988
- _____. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1988
- _____. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988
- FORTES, R. V. *Trabalho e Gênese do Ser Social na Ontologia de G. Lukács*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Dissertação de Mestrado), 2001
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997
- LENK, K. *El Concepto de Ideología - Comentario Crítico e Selección Sistemática de Textos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974
- LÖWY, M. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen - Marxismo e Positivismo na Sociologia do Conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1987
- LUKÁCS, G. *Per L'Ontologia dell'Essere Sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1981
- _____. "Introdução aos Escritos Estéticos de Marx e Engels", in *Ensaio sobre Literatura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965
- _____. "O Romance como Epopéia Burguesa", in *Ensaio Ad Hominem, N.1, Tomo II*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999
- MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1983
- _____. "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução", in *Temas de Ciências Humanas*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977
- _____. "Sobre a Questão Judaica", in *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989
- _____. *Manuscrits de 1844 (Economie Politique & Philosophie)*. Paris: Editions Sociales, 1969
- _____. "Glosas Críticas ao artigo 'O rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano'" (tradução de circulação restrita)

- _____. "Teses ad Feuerbach", in *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Editora Hucitec, , 1996
- _____. "Carta de Marx a P.V. Annenkov", in *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global Editora, 1985
- _____. *A Miséria da Filosofia*. São Paulo: Global Editora, 1985
- MARX, K. & ENGELS, F. *A Sagrada Família ou Crítica da Crítica Crítica - contra Bruno Bauer e consortes*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1975
- _____. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996
- _____. *A Ideologia Alemã*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1975
- _____. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996
- MÉSZÁROS, I. *O Poder da Ideologia*. São Paulo: Editora Ensaio, 1996
- _____. *Filosofia, Ideologia e Ciência Social - Ensaio de Negação e Afirmação*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993
- SILVA, S. M. *A Fenomenologia do Egoísmo: a Concepção de Homem em Max Stirner e a Crítica Marxiana*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 1999
- TEIXEIRA, P. T. F. *A Individualidade na Obra de Juventude de Karl Marx*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG (Dissertação de Mestrado), 1993
- _____. "A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843 a 1848", in *Ensaio Ad Hominem, N.1, Tomo I - Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999
- VAISMAN, E. "A Ideologia e sua Determinação Ontológica", in *Ensaio 17/18*. São Paulo: Editora Ensaio, 1989
- _____. *A Determinação Marxiana da Ideologia*. Belo Horizonte: Faculdade de Educação da UFMG (Tese de Doutorado), 1996

- _____. "A Usina Onto-Societária do Pensamento", in *Ensaio Ad Hominem*, N.1, Tomo I - *Marxismo*. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 1999
- _____. "Dossiê Marx: Itinerário de um Grupo de Pesquisa", in *Ensaio Ad Hominem*, N.1, Tomo IV. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominem, 2001